ESTUDIOS FILOSOFICOS



MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA Y PREVISIÓN SOCIAL

BIBLIOTECA ARTIGAS

Art. 14 de la Ley de 10 de agosto de 1950

COLECCIÓN DE CLÁSICOS URUGUAYOS

Vol. 12

JOSÉ PEDRO MASSERA
ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Preparación del texto a cargo de
TERESA BAQUÉ DE VAEZA BELGRANO

JOSÉ P. MASSERA

ESTUDIOS FILOSOFICOS

Prólogo de
ARTURO ARDAO



MONTEVIDEO
1954


BIBLIOTECA

PRÓLOGO

Cuando desapareció José Pedro Massera, en 1942, a los setenta y seis años de edad, fué unánime el reconocimiento de que abandonaba la escena una figura intelectual y moral de la más alta jerarquía humana. Jurisconsulto, constituyente, legislador, dirigente en diversos organismos de enseñanza pública, profesor de derecho y de filosofía, toda su obra había tenido un raro sello de dignidad en el pensamiento y en la conducta. De ahí que las semblanzas y las evocaciones, escritas y orales, tributaran ante todo homenaje al hombre que había sido él.

De su vida y de sus escritos, unos pocos escritos publicados en forma dispersa y referentes a materias distintas, surgía, efectivamente, un hombre que lo había sido hasta la excelsitud, en un estilo vital de impresionante sencillez Espíritu de firmes convicciones, personales y cívicas, sostenidas con energía no sospechada en la suavidad de sus maneras, probo y puro hasta la santidad laica; exquisito temperamento de artista, que cultivara la poesía, la pintura y la música, descollando como virtuoso ejecutante del violín; inteligencia sólidamente preparada en disciplinas jurídicas, sociales, históricas y filosóficas, en todas las cuales su talento rindiera frutos de calidad superior. Y por encima de todo, maestro

de filosofía y de humanismo, en el aula y fuera de ella; un maestro cuya sabiduría se alimentaba, antes que de los libros, de su espiritualidad entrañable, y que, por eso mismo, hizo discípulos de cuantos se le acercaron, hasta rodear de una aureola socrática el retiro de sus últimos años.

En una figura así, lo fundamental es, en definitiva, el hombre, porque sólo desde la perspectiva que ofrece la realidad viviente de su existencia, resulta posible valorarlo cabalmente. Se comprende bien, entonces, la consideración reverencial en que le tuvieron sus contemporáneos, reconociéndolo uno de los primeros caracteres al par que una de las primeras ilustraciones de su época. Pero se comprende bien, de igual modo, hasta qué punto lo perdemos quienes no llegamos a tiempo para ser testigos de su actuación, ni alumnos en su cátedra universitaria; quienes tampoco tuvimos el privilegio de pertenecer al círculo íntimo de sus discípulos y amigos, que tanto lo amaron.

El presente volumen, formado con trabajos en su gran mayoría inéditos, que a su vez sólo son parte de su obra filosófica escrita, no podría, pues, dar toda la medida de Massera, ni siquiera en el propio campo de la filosofía. Por la índole de sus temas y por lo que de su espíritu puso en ellos, servirá, sin embargo, para comunicar un fragmento esencial de su personalidad, para dar una idea, a lo menos, de lo que fué, no sólo la obra sino también, después de todo, el hombre.

* * *

Considerado en sus relaciones con la filosofía, José Pedro Massera pertenece, junto con José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, Pedro Figari, Carlos

Reyles, Fernando Beltramo —nacidos todos ellos entre 1861 y 1872— a una generación de pensadores uruguayos que se formó en pleno reinado nacional del positivismo spenceriano, para realizar o madurar luego su obra, en el siglo XX, desde otros campos filosóficos, más o menos alejados de aquél.

En ese grupo, por otra parte tan dispar en las trayectorias y en las orientaciones, tiene Massera su singularidad en cuanto a las vinculaciones iniciales con el positivismo. Es el único que llegó a participar, muy joven, en la milicia spenceriana de polémica con el viejo espiritualismo metafísico, que se lleva a cabo en el país hasta poco antes de 1895. Cuando en 1890 se produjo una histórica reacción de la escuela espiritualista desplazada, con vistas a recuperar posiciones en la docencia filosófica, Massera fué sostenido, en enconada lucha con el bando adversario, por el sector positivista de la autoridad universitaria, que encabezaba el Rector Alfredo Vásquez Acevedo. En minoría accidental éste, se le cerró entonces el paso a la cátedra de filosofía, pese a su condición de profesor sustituto desde 1887, por la sola razón de "profesar ideas enteramente opuestas al espiritualismo", según comunicación del Consejo Universitario al Poder Ejecutivo ([1]).

En 1896, sobrepasado ya definitivamente el ciclo polémico de veinte años de duración, entre espiritualistas y positivistas, integró la comisión de reforma de la enseñanza filosófica en la Universidad, cuya labor señala la apertura de una nueva época

---

([1]) Sobre la actuación filosófica de Massera en ese período, véase nuestro *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (1951), caps. VII y VIII.

para la filosofía en el Uruguay; y en 1897, el jurado del concurso a través del cual Carlos Vaz Ferreira, inspirador y relator de aquella comisión, y más tarde intérprete principal de esta nueva época, obtuvo en calidad de titular la cátedra de la disciplina.

Después de esos episodios de fines del ochocientos, Massera no vuelve a tener contacto de modo público con la filosofía y su enseñanza hasta 1915. Este año entró a desempeñar una cátedra universitaria, a la que renunció con carácter definitivo en 1927, para incorporarse al Senado de la República. Es durante ese período, de 1915 a 1927, entre los cuarenta y nueve y sesenta y un años de edad, maduro su pensamiento, lejos del spencerianismo juvenil y en medio de un cuadro de ideas, universal y nacional, profundamente renovado, que definió su personalidad filosófica e impuso su figura de maestro, ejerciendo sobre sucesivas promociones la notable influencia doctrinaria y espiritual que tanto se le reconoce.

Es igualmente durante ese período que realizó por lo menos lo fundamental de su obra de escritor en el dominio de la filosofía. Esta obra ha permanecido hasta ahora desconocida, salvo el caso de un solo ensayo, el único en esta materia que en vida diera a la estampa: *Algunas reflexiones sobre la moral y la estética de Rodó,* fechado en marzo de 1920 e incluído en el volumen *Homenaje a José Enrique Rodó* que dió a luz ese año la revista estudiantil *Ariel.* El resto quedó inédito, como consecuencia de aquella modalidad de su carácter, que rehuía tanto como podía cualquier forma de publicidad. Lo constituye un variado y abundante material, casi siempre de género crítico, en forma de ensayos

independientes, de capítulos de libros en preparación, y en algún caso, como en el del trabajo sobre Santín Carlos Rossi, de un libro totalmente concluído. Es con aquel ensayo édito sobre Rodó y varios escritos elaborados y listos para su publicación, existentes entre sus papeles filosóficos inéditos, que se integra este volumen. Si por hasta ahora desconocido en su mayor parte su contenido no tiene la condición de clásico, la tiene de sobra por el puesto que su autor ocupa en la historia de nuestra cultura, llamado todavía a consolidarse, seguramente, con la difusión de estos sus escritos.

Los aquí ofrecidos, parte limitada del conjunto, bastan para confirmar, dejando de ahora en adelante testimonio duradero, los rasgos con que la tradición oral ha caracterizado la personalidad filosófica de Massera: la autenticidad y solidez de su versación, su frescura espiritual para acompañar la marcha de las ideas, la penetración analítica de su entendimiento, su severa disciplina de estudioso, el equilibrio de su juicio. Testimonian, además, la índole de su pensamiento, sus orientaciones e influencias fundamentales, los intereses y preocupaciones que lo dominaron. Constituyen, por eso mismo, tanto como un documento de su biografía espiritual, un importante capítulo de la historia de las ideas filosóficas en el Uruguay.

Procedente del positivismo spenceriano, como Rodó y Vaz Ferreira, se movió, también como ellos, en una línea de superación de aquella escuela sin contradecirla ni negarla polémicamente. Vaz Ferreira es en el país el gran representante de esta dirección, que para llamarla del modo más comprensivo puede denominarse *filosofía de la experiencia.* Por inter-

medio suyo, ha sido ella la que ha dado el tono al pensamiento universitario de las primeras décadas del siglo, flanqueada por las corrientes menores, entre nosotros, de los materialismos cientificista y dialéctico, del idealismo lógico y de la tradición católica. A esta filosofía de la experiencia, que retenía de su fuente positivista las notas de empirismo, naturalismo, evolucionismo, ciencismo, racionalismo, agnosticismo, retempladas por una cauta expectativa metafísica y una idealista concepción de la acción y de los valores, se adscribe Massera. Desde su ámbito, libre de sistemas y de dogmas, profundizó problemas y analizó tesis y teorías, en una búsqueda abierta y sincera de la verdad filosófica.

Los trabajos sobre Rodó, Vaz Ferreira y Rossi, registran, en su diversidad temática, una orientación significativa de su espíritu: la que lo llevó a la reflexión sobre el pensamiento nativo circundante, dando en nuestro medio el primer ejemplo, tal vez, de esa forma superior de dialéctica de las ideas, tan distinta de la escaramuza polémica, sin la cual es imposible integrar definitivamente la autoconciencia y la continuidad de una tradición filosófica nacional. Esos mismos trabajos, y los que los acompañan sobre la lógica de los sentimientos y la lógica de los juicios de valor, en torno a doctrinas de Ribot y de Goblot, muestran, al mismo tiempo, por otro lado, la básica inspiración francesa que dominó su cultura filosófica, luego de la inicial formación sajona en Mill y Spencer. Resulta ello confirmado por el contenido de sus restantes trabajos inéditos. Prescindiendo de otras notas sobre Vaz Ferreira y de amplias glosas a la filosofía religiosa de William James, lo que allí aparece es el comentario crítico de pensa-

dores franceses, a partir del sesgo idealista finisecular del positivismo galo, en una línea que elude la metafísica para contraerse principalmente a los dominios de la moral y de la lógica. Además de los ya nombrados Ribot y Goblot, desfilan así, Fouillée, Guyau, Poincaré, Paulhan, Belot, Durkheim, Levy Bruhl, Parodi, Pradines, Meyerson, motivando sendos ensayos, a menudo inconclusos, o capítulos de libros en curso de preparación.

El estudio que hace de la ética y la estética de Rodó, tiene verdadero interés para la determinación de la conciencia filosófica del propio Massera. Se descubre en sus páginas, a través de reiteradas expresiones de solidaridad con el pensador que interpreta, su emancipación de las rigideces de escuelas; su defensa de los fueros del pensamiento lógico y correlativo rechazo del intuicionismo irracionalista, del vitalismo romántico, ruidoso entonces con la boga bergsoniana; su fundamentación empirista de los ideales, en definitiva de los valores, al margen de metafísicas o teologías preestablecidas; su concepción subjetivista y relativista de esos mismos ideales o valores. Pero tiene además interés como uno de los más lúcidos enjuiciamientos que se hayan hecho del pensamiento de Rodó, tan desfigurado, tan incomprendido En 1920, refutaba ya, con toda precisión, una interpretación equivocada, que luego ha proliferado, sin embargo, sorprendentemente, dentro y fuera del país, con expresiones recentísimas: la que presenta a Rodó como abogado de la vida contemplativa a costa de la acción. A cuenta de una más amplia tarea de esclarecimiento, imprescindible es actualizar palabras tan certeras como éstas:

"No se entiende bien a este preclaro ingenio,

por lo tanto, si se interpretan algunas de sus frases, entre ellas las de su maravilloso cuento del rey patriarca de Oriente, en el sentido de que Rodó sólo busca ensalzar el ocio refinado del dilettante, egoísta superior, que vive para sí, para satisfacer únicamente una tendencia de divagación, de ensueño, llenando su vida de goces infecundos por exclusivamente personales y que en mi sentir ni siquiera son verdaderamente estéticos, por carecer de una de las condiciones fundamentales de lo artístico. la comunión de las almas".

"No es eso lo que quiere Rodó: su esfuerzo tiende a hacer más extensa y eficaz la vida humana, porque no hay fecundidad sin libertad, y toda inclinación unilateral «es una mutilación de la naturaleza moral»; su concepción claramente establece que todo hombre, por su condición de tal, debe aspirar «a la armoniosa expansión de su ser en todo noble sentido»; y en cuanto a esa *vida interior,* que, en la vertiginosa vida moderna vuelta casi toda al exterior, desea para todos, es un oasis de reposo y de meditación, donde «tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas, nobles, que, a la intemperie de la realidad quema el aliento de la pasión impura y el interés utilitario proscribe»; esa vida interior es el abrigo necesario y el escudo de todo espíritu que quiera mantener incólume su libertad contra todas las tiranías exteriores e interiores que la asaltan constantemente, y de ella ha de salir el alma retemplada, con nuevos bríos, dueña de sí misma, moldeada al calor de buenos y bellos ideales para volver con mayores energías y más intenso deseo de acción a la lucha inaplazable de la vida" (²).

(²) Pág 11 del presente volumen

La crítica que Massera hace de algunas tesis de Vaz Ferreira, tiene un significado especial en el cuadro filosófico uruguayo del primer tercio del siglo. A lo largo de ese período —por lo menos— Vaz Ferreira ha constituído en ese cuadro, un verdadero meridiano de referencia. Fué habitual que las posiciones se definieran por la medida en que se aproximaban a él o de él se alejaban. Desde campo ajeno a la que hemos llamado filosofía de la experiencia, que tuvo en él su representante mayor, fué objeto de críticas, representativas a su vez de radicales antagonismos teóricos. Así, desde la filosofía católica tradicional lo impugnó el jesuíta Antonio Castro; desde el idealismo lógico, antiempirista, antinaturalista, antipsicologista, Fernando Beltramo; desde el materialismo dialéctico, Pedro Ceruti Crosa. El caso de Massera fué distinto. Compartió con Vaz Ferreira lo esencial de su actitud filosófica de conciencia, no fué insensible a su incitación e influjo, lo admiró. Pero discutió algunos de sus puntos de vista en el tratamiento de problemas particulares.

El estudio dedicado al importante capítulo de la *Lógica Viva* sobre *Cuestiones explicativas y cuestiones normativas,* pone en evidencia, a la vez, un mérito de Vaz Ferreira y un mérito de Massera. El de Vaz Ferreira consistió en haber llegado a insinuar con esa distinción, andando por un sendero propio, trazado en el terreno de la lógica, la distinción, tan capital en la filosofía del siglo XX, entre la esfera del ser, a la que corresponden sus cuestiones explicativas, y la esfera del valor, a la que corresponden sus cuestiones normativas. El de Massera consistió en haber relacionado esa distinción vazferreiriana con la moderna distinción entre juicios de existencia

o de realidad y juicios de valor, que no sólo fertiliza a la lógica sino que postula, más allá de ésta, todo el dominio de la axiología. Es así cómo fué a partir de un capítulo de la *Lógica Viva,* que el pensamiento uruguayo ingresó históricamente en la apasionante problemática contemporánea del valor, por intermedio de Massera. La corriente francesa, de subsuelo empirista, de donde recibió sus inspiraciones en la materia, como lo revelan sus estudios sobre la lógica de los sentimientos de Ribot y la lógica de los juicios de valor de Goblot, recogidos en el presente volumen, explica, en armonía con toda su formación personal, las ya apuntadas notas de empirismo, subjetivismo y relativismo de sus convicciones axiológicas.

Si la crítica que Massera hace de Rodó es de adhesión y simpatía, y la que hace de Vaz Ferreira se motiva sólo en desacuerdos ocasionales sobre un solidario basamento filosófico, su crítica de Santín Carlos Rossi obedece, en cambio, a discrepancias doctrinarias profundas.

Al disolverse entre nosotros, en este siglo, el positivismo spenceriano de fines del anterior, generó dos opuestas direcciones que se van separando cada vez más entre sí, a partir de su común origen. La del empirismo neo-idealista, que resultó ser la dominante, con nombres como los de Rodó, Vaz Ferreira y Massera, y la del cientificismo más o menos materialista, con nombres como los de Reyles, Figari y Rossi. Ambas hacen, de algún modo, filosofía de la vida; pero en tanto que, como criterio filosófico, la primera toma a la vida en su acepción de experiencia espiritual del ser humano, la segunda la toma en su inmediatez orgánica y biológica. La última im-

portante expresión teórica de esta segunda tendencia, en lo que tuvo de biologismo energetista típico de la época, fué el libro de Santín Carlos Rossi, *El Criterio Fisiológico* (1919), complementado con una breve comunicación a la Sociedad de Pedagogía, sobre *La Educación Integral* (1922). José Ingenieros, máximo representante latinoamericano del mismo cientificismo, en amplio comentario que le dedicó desde su *Revista de Filosofía,* saludó encomiásticamente aquel libro como "digno de cualquier escuela europea"([3]). Sin dejar de rendir homenaje a sus méritos, Massera se le opuso, a través de uno de los trabajos más ejemplares de la crítica filosófica en el Uruguay.

A ese trabajo hay que acudir para interpretar aspectos esenciales de la filosofía de Massera, al mismo tiempo que para captar un momento significativo en la evolución de las ideas en el país. Registra allí el autor, con toda lucidez, la quiebra del biologismo dogmático de los Haeckel, Le Dantec y sus epígonos. Pero lo hace, laudablemente, de conformidad por otra parte con el magisterio nacional de Vaz Ferreira, sin regreso a apriorismos lógicos o metafísicos, desde una posición que quiere seguir siendo fiel a la experiencia y aun a la ciencia. "Lejos de mi mente —escribe— el pensar que el arte de conducir la vida se organice fuera de la ciencia, sin un cúmulo importante de datos de experiencia; pero, si ha de ser arte, forzosamente ha de sobrepasar sus límites. Lo que es, no es exactamente lo que debe ser. Lo que es, se demuestra, se comprueba; lo que debe ser se construye idealmente. Los fines no son verdades, aunque

(3) *Revista de Filosofía.* Bs As, T. XI, 1920, pág. 151.

lleguen a serlo en el futuro por incorporarse a los hechos. Una cosa no es buena o mala en sí, sino con relación a un fin que se postula como bueno, ha dicho Stuart Mill" (4).

Se inserta ahí espontáneamente el tema del valor. "Aunque sea la vida, en sus condiciones esenciales, el objeto de la biología pura, se trata de una vida ya vivida, en cierto modo muerta, y ésa es la materia de sus estudios. Es siempre un problema de existencia el que se resuelve, y no uno de acción futura, que supone un propósito, un ideal, un fin a cumplir. El problema de cómo debemos vivir nuestra vida, no es, pues, idéntico al de saber cómo la vida ha sido vivida en el pasado por los animales y los hombres" (5). Es por la vía de la axiología que se cumple en Massera, como en general, implícitamente, en todo nuestro idealismo de la experiencia, la superación del positivismo; pero de una axiología bien extraña, como ya se ha visto, a otras que adquirieron desde entonces espectacularidad, de exageración acaso no diferente en esencia, aunque con signo contrario, a la exageración cientificista.

* * *

Es de esperarse que este volumen promulgue la pertenencia, con honor, de Massera al selecto y reducido grupo de pensadores que en la generación anterior echaron las bases de una filosofía latinoamericana. Lo que de ellos ha dicho Francisco Romero, le cuadra tan admirablemente que no se puede

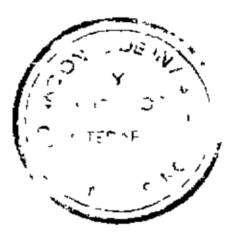
(4) Pág 122 del presente volumen.
(5) Págs. 134-135 del presente volumen.

menos que evocarlo al leer estas palabras del ilustre argentino:

"Maestros de sí mismos, nada han debido sino a su propio esfuerzo, y se aplicaron a una tarea que ni tuvo el estímulo del auxilio magistral ni se vió incitada por una consideración o respeto general hacia este género de estudios. A veces ejercieron influjo en pequeños núcleos; a la larga el resultado de su magisterio ha sido grande, mayor probablemente de lo que ellos mismos esperaban. Uno de los rasgos de esta serie de maestros eminentes ha sido el aislamiento. Salvo una que otra excepción, estaban acostumbrados a la soledad, y hasta podría decirse que contaban con ella por adelantado: ni los desanimó ni se rebelaron contra ella... Ninguno de estos hombres deja tras sí un sistema articulado y total; hacer hincapié en ello fuera miopía, porque ni en filosofía valen exclusivamente las sistematizaciones completas, ni la ocasión les consintió siquiera olvidarse de la vida en torno para meditar en un laborioso retraimiento. Ante la demanda de obra teórica más configurada y copiosa, casi todos hubieran podido responder con las palabras conmovedoras de uno de ellos: «La vida no me dejó». Filosofaron e hicieron además muchas otras cosas, y por lo general con energía y clarividencia; contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias, y su aporte fué así más efectivo y oportuno que si se hubieran apartado en una reclusión que en su caso fuera egoísmo. El examen de sus escritos pone de manifiesto la seriedad de una información obtenida con ingente sacrificio y empeño, la hondura de una meditación que no tiene que envidiar en calidad a la de las más famosas inteligencias de otras culturas... Y dejan

además tras sí un elevado ejemplo de vida limpia y austera, sin vanidad, sin resentimientos" (6).

Puestas en singular esas palabras, retratan con fidelidad rigurosa, al par que sitúan en perspectiva continental, a José Pedro Massera, filósofo.



Arturo Ardao

(6) Francisco Romero, *Filosofía de la persona.* Bs. As., 1944, págs. 124-25, 132-33.

ESTUDIOS
FILOSOFICOS



1

JOSE PEDRO MASSERA

José Pedro Massera nació en Montevideo el 4 de agosto de 1866 Sus padres fueron D. José Joaquín Massera y Doña Mercedes Martínez Huérfano de padre a temprana edad fué educado por su madre que era hija del Gral. Enrique Martínez, ilustre soldado de la independencia americana al que cupo destacada actuación en la historia del Río de la Plata. Sobrino político del general César Díaz y del Dr. Pedro Bustamante se formó en la tradición principista del Partido Colorado en el que militó desde joven. A los veinte años, siendo bachiller, dictó clases de Filosofía en la Sociedad Universitaria y entre los años 1887 y 1890 fué profesor de dicha asignatura en la Universidad. Cursó estudios de jurisprudencia y se doctoró en la Facultad de Derecho de Montevideo; fué Adjunto a la Fiscalía de Crimen entre los años 1888 y 1893, Defensor de Pobres desde 1893 a 1898, en que se le designó Inspector General de Instrucción Primaria en cuyas funciones continuó hasta 1900. Ingresó al Parlamento en 1905 ocupando una banca en la Cámara de Representantes hasta 1914. Integró la Convención Nacional Constituyente de 1916. En 1915 fué designado catedrático de Filosofía de la Sección de Enseñanza Secundaria y Preparatoria en cuyo ejercicio continuó hasta 1927 en que se alejó de la Universidad, de la que fué nombrado profesor "ad honorem", con motivo de su incorporación a la Cámara de Senadores En el desempeño de esas distintas funciones y al margen de ellas, en su actividad profesional, en el seno de los Consejos universitarios y de las autoridades partidarias, Massera se caracterizó siempre por la vastedad de su cultura, por la serena, ecuánime y firme actitud con que encaró todos los problemas nacionales a cuyo estudio consagró, con ejemplar desinterés, lo más puro de su inteligencia. Su natural modestia lo alejó siempre de la idea de dar forma definitiva a los numerosos trabajos sobre temas de derecho penal y constitucional, sobre cuestiones pedagógicas, sociales y políticas, sobre temas de arte, y así como a los estudios de carácter filosófico que dejó inéditos En la "Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales" (1895-1897) y en la "Revista de Derecho, Jurisprudencia y Administración", que dirigió entre los años 1901 y 1921, se insertaron algunas de sus producciones sobre temas jurídicos y de filosofía. En 1920 publicó sus "Reflexiones sobre la moral y la estética de Rodó" ("Ariel", nº 8). Con posterioridad a su muerte, ocurrida el 2 de octubre de 1942, se publicó su estudio sobre "Algunas cuestiones relativas a la historia constitucional y política del Uruguay", 1949

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA MORAL Y LA ESTETICA DE RODO

I

La literatura de Rodó presenta siempre profunda entraña moral; por temperamento o por sistema, o, tal vez, por ambas cosas, huye Rodó de lo bello inmoral, y cree que si bien lo bello y lo bueno tienen caracteres específicos que los diferencian, su raíz es común, y la educación debe tender a fundirlos para que llenen una función más perfecta y satisfagan una tendencia más elevada.

Rodó es un griego por la armonía de su espíritu, por la inalterable serenidad de su prédica, lo que no perjudica, en modo alguno, a la firmeza de sus conceptos, ni es óbice a que nos deleite con páginas de intensa sensibilidad a través de la línea flexible, sin sobresaltos, de su prosa flúida.

Su manera es orgánica, intelectual, si así puede llamarse a una forma de arte, — por oposición a otra más desarreglada, más pasional, más vitalmente desenfrenada, pero menos vitalmente armonizada. Es la templanza, es la moderación que pone un espíritu racional en la sensibilidad ruda y salvaje.

Y esta tendencia concierta un orden, un equilibrio, en el fondo y en la forma, y provoca siempre una sensación de altura que caracteriza constantemente a este eminente pensador artista.

En nuestra época, la claridad puede parecer un defecto y un vicio, a ciertos espíritus que por sentimentalismo, intuitivismo, o misticismo, se resisten a salir de las oscuras regiones de las fuerzas vitales, y que, como si un enceguecimiento se hubiere producido en ellos por la negación o el continuo vivir en las tinieblas de lo irracional, condenan toda luz, toda razón, toda idea clara, toda nitidez de espíritu.

Los que buscan en un misticismo más o menos confesado, de carácter filosófico o religioso, la tendencia verdadera del alma, no se satisfacen con esta transparencia de agua cristalina, sedientos, por naturaleza, por snobismo, o por sectarismo, de las vaguedades de un vitalismo romántico, impreciso por esencia, que tiene por característica, según la expresión de un filósofo, subordinar y explicar lo claro que hay en el hombre por lo oscuro que en él existe.

Se me ocurre que Rodó, por la manera de encarar los problemas artísticos, morales y sociales, propia de su idiosincrasia, ha escapado aun a aquellas tendencias que en Spencer se advierten por su interés de conciliar términos opuestos, y que produjeron en su doctrina una mezcla entre cierto romanticismo que le inspirara Coleridge, el gran propagandista de Schelling en Inglaterra, y las convicciones de su liberalismo radical procedente de la escuela benthámica.

Tal vez compartía Rodó en sus lineamientos más extensos aquella conciliación; quizás tenía su aprobación íntima, y con seguridad su admiración y

respeto, aquel eclectismo que echaba un puente entre la religión y la ciencia, admitiendo en su base la existencia, y aun la adoración, de una fuerza inaccesible e ininteligible.

Pero, en sus libros, de los que están excluídos los problemas primeros, esta potencia incognoscible no tiene por qué advertirse en el desarrollo de los temas tratados por Rodó.

En su moral, tampoco necesita acudir a fuerza alguna con el aspecto romántico que se encuentra en Spencer, quien al lado de sus admirables desarrollos de naturaleza racional y mecanista, acude a una fuerza involuntaria, a una espontaneidad irreflexiva, de origen específico, y todavía en gran parte misteriosa, para constituir y explicar la potencia de su imperativo.

Estos problemas de orígenes, y aun todos los de la moral teórica, no ocupan la atención de nuestro pensador que se ha esforzado solamente en fijar las líneas generales de una moral práctica. Sus ingénitas y bien cimentadas inclinaciones a lo artístico, lo llevaron, sin esfuerzo, a estudiar tan sólo el aspecto artístico de la ética.

Y en la base de su doctrina se encuentra sólo la energía voluntaria, consciente, tutelada por la razón.

Si es forzoso admitir como un hecho la fuerza misteriosa de la vida, hay que convenir en que ella no sirve a Rodó de medio explicativo, y sí sólo de punto de partida, de realidad constantemente dirigible y modelable por la acción de poderes racionales.

En esto se acerca más a Guyau, que tal vez le ha inspirado su hermoso y valiente individualismo; pero, por las causas indicadas más arriba, tampoco

necesita apelar al caudal de romanticismo que en el gran pensador francés se encuentra, para construir su arte de la moral.

Puede decirse, pues, de toda la obra de Rodó, que es un homenaje a la influencia constante de un razonamiento mesurado, que pone orden en nuestros impulsos indisciplinados; que es un esfuerzo intenso y valiente para construir un ideal superior de acción propia, independiente de todo lo que puede esclavizar la voluntad.

II

Quiso refundir lo ético y lo estético, como un perfeccionamiento, para facilitar el culto de lo bueno. Su ideal, en este punto, consiste en que la alegría y la gracia vivan en estrecho abrazo con el deber.

"Considerad al educado en el sentido de lo bello el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia". "Nunca la criatura humana se adherirá de más segura manera al cumplimiento del deber que cuando, además de sentirlo como una imposición, lo sienta estéticamente como una armonía"[1]. Y es que ha dicho en otra parte que "la moralidad es siempre un orden, y donde hay algún orden hay alguna moralidad"[2].

Lejos de su ánimo rechazar las formas anestéticas o antiestéticas de la virtud. No se necesita recordar su alto espíritu de tolerancia para comprender su pensamiento. Sería excederse hacer su defensa en

(1) *Ariel,* pag. 43.
(2) *Motivos de Proteo,* pág. 363.

este caso. Por lo demás, él lo expresa con toda nitidez, con su nitidez habitual: "Cierto es que la santidad del bien purifica y ensalza todas las groseras apariencias. Puede él, indudablemente, realizar su obra sin darle el prestigio exterior de la hermosura. Puede el amor caritativo llegar a la sublimidad con medios toscos, desapacibles y vulgares. Pero no es sólo más hermosa, sino mayor, la caridad que anhela trasmitirse en las formas de lo delicado y lo selecto; porque ella añade a sus dones un beneficio más, una dulce e inefable caricia que no se sustituye con nada y que realza el bien que se concede, como un toque de luz"([3]).

Para llegar a amalgamar estas tendencias, es preciso empezar por convencerse de que, aunque diferentes, no son enemigas, y que si la obligación debe sentirse como bella, lo bello ha de considerarse como deber. No es que lo bello sea el único y exclusivo camino para comprender y realizar lo bueno, ni tampoco que lo hermoso deba desterrarse considerándole "con el criterio de un estrecho ascetismo, como una tentación del error y sirte engañosa"([4]).

Ni un extremo, ni el otro: "Dar a sentir lo hermoso es obra de misericordia"; pero es cierto también que "la virtud es un género de arte, un arte divino; ella sonríe maternalmente a las Gracias".

Aproximando estos dos caminos llegamos a que "una enseñanza que se proponga fijar en los espíritus la idea del deber, como la de la más seria realidad, debe tender a hacerla concebir al mismo tiempo como la más alta poesía"([5]). Y así, "a medida que

(3) *Ariel,* pág. 43
(4) Ibídem, pág. 45.
(5) Ibídem, pág 44.

la humanidad avance, se concebirá más claramente la ley moral como una estética de la conducta. Se huirá del mal y del error como de una disonancia; se buscará como el placer de una armonía"(6).

Esta síntesis educativa de lo bello y lo bueno se extiende luego y llega a una amplísima concepción de la vida, que preludia la que Rodó desarrollará más tarde en *Motivos de Proteo.*

Le parece un modelo imperecedero, el que nos legara Atenas fundado "en el concierto de todas las facultades humanas, en la libre y acordada expansión de todas las energías capaces de contribuir a la gloria y al poder de los hombres. Atenas supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y el de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo. Cinceló las cuatro fases del alma. Cada ateniense libre describe en derredor de sí, para contener su acción, un círculo perfecto, en el que ningún desordenado impulso quebrantará la graciosa proporción de la línea. Es atleta y escultura viviente en el gimnasio, ciudadano en el Pnix, polemista y pensador en los pórticos. Ejercita su voluntad en toda suerte de acción viril y su pensamiento en toda preocupación fecunda"(7).

Pero éste fué "el milagro griego", y le duele decir a nuestro Rodó que en la creciente complexidad de la civilización actual es imposible restaurar armonía semejante. Pero, si ello no es dable por la enorme diferencia de los ambientes, "cabe, sin embargo, salvar una razonable participación de todos en ciertas ideas y sentimientos fundamentales que

(6) Ibídem, pág. 45
(7) Ibídem, págs. 30 y 31.

mantenga la unidad y el concierto de la vida, — en ciertos *intereses del alma,* ante los cuales la dignidad del ser racional no consiente la indiferencia de ninguno de nosotros"(8). La aspiración de todos debe ser "desarrollar en lo posible, no un solo aspecto, sino la plenitud del ser. No os encojáis de hombros, agrega, delante de ninguna noble y fecunda manifestación de la naturaleza humana, a pretexto de que vuestra organización individual os liga con preferencia a manifestaciones diferentes. Sed espectadores atentos allí donde no podáis ser actores"(9).

Alza especialmente su voz potente contra la tiranía triste y oprobiosa de dar a la vida "un objetivo único e interesado", contra el espíritu estrecho y la cultura unilateral, resultado de la tendencia dominante, en nuestros tiempos, a la utilidad material y al bienestar. "No entreguéis nunca", dice elocuentemente, "a la utilidad o a la pasión, sino una parte de vosotros. Aun dentro de la esclavitud material hay posibilidad de salvar la libertad interior: la de la razón y el sentimiento. No tratéis, pues, de justificar, por la absorción del trabajo o el combate, la esclavitud de vuestro espíritu"(10).

Esta defensa de "los intereses del alma", lejos de caer, en esta equilibrada mentalidad, en el extremo censurable del exceso individualista, en la exclusiva apología del santuario de la conciencia, de la torre de marfil, en la que, presa el hombre de una especie de ascetismo del pensar, del soñar, del admirar, olvida las virilidades de la acción, olvida que

(8) Ibídem, págs 31 y 32
(9) Ibídem, pág 26
(10) Ibídem, pág. 33.

también se debe a los otros, —se mantiene en su punto justo, pues "si el ocio noble era la inversión del tiempo que oponían los antiguos, como impresión de la vida superior, a la actividad económica",— "el espíritu clásico encuentra su corrección y su complemento en nuestra moderna ciencia en la dignidad del trabajo útil: y entrambas atenciones del alma pueden componer, en la existencia individual, un ritmo, sobre cuyo mantenimiento necesario nunca será inoportuno insistir"[11]. Y "toda educación racional, todo perfecto cultivo de nuestra naturaleza debe estimular en cada uno de nosotros la doble actividad que simboliza Cleanto que, obligado a emplear la fuerza de sus brazos de atleta en sumergir el cubo de una fuente y mover la piedra de un molino, concedía a la meditación las treguas del quehacer miserable, y trazaba, con encallecida mano, sobre las piedras del camino, las máximas oídas de labios de Zenón"[12].

No se entiende bien a este preclaro ingenio, por lo tanto, si se interpretan algunas de sus frases, entre ellas las de su maravilloso cuento del rey patriarca de Oriente[13], en el sentido de que Rodó sólo busca ensalzar el ocio refinado del diletante, egoísta superior, que vive para sí, para satisfacer únicamente una tendencia de divagación, de ensueño, llenando su vida de goces infecundos por exclusivamente personales y que en mi sentir ni siquiera son verdaderamente estéticos, por carecer de una de las condi-

(11) Ibídem, pag. 38.
(12) Ibídem, pág 39.
(13) RAÚL MONTERO BUSTAMANTE. *José Enrique Rodó*, págs. 9 y 10.

ciones fundamentales de lo artístico. la comunión de las almas.

No es eso lo que quiere Rodó: su esfuerzo tiende a hacer más extensa y eficaz la vida humana, porque no hay fecundidad sin libertad, y toda inclinación unilateral "es una mutilación de la naturaleza moral"; su concepción claramente establece que todo hombre, por su condición de tal, debe aspirar "a la armoniosa expansión de su ser en todo noble sentido"; y en cuanto a esa *vida interior,* que, en la vertiginosa vida moderna vuelta casi toda al exterior, desea para todos, es un oasis de reposo y de meditación, donde "tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas, nobles que, a la intemperie de la realidad, quema el aliento de la pasión impura y el interés utilitario proscribe"([14]); esa vida interior es el abrigo necesario y el escudo de todo espíritu que quiera mantener incólume su libertad contra todas las tiranías exteriores e interiores que la asaltan constantemente, y de ella ha de salir el alma retemplada, con nuevos bríos, dueña de sí misma, moldeada al calor de buenos y bellos ideales para volver con mayores energías y más intenso deseo de acción a la lucha inaplazable de la vida.

El escepticismo sobre lo que toca a la verdad y a lo moral, que es la real esencia del sibaritismo artístico e intelectual del diletante, está lejos de surgir de las páginas de la obra de nuestro inmortal pensador-artista, que es en su conjunto un himno a la acción, a la voluntad tenaz e indomable, a "la energía todopoderosa que subyuga al mundo y rompe las sombras de lo arcano", a la fuerza inmensa simboli-

(14) Ibidem, pág 40

zada en el viejo de "La pampa de granito", capaz de extraer la vida, y los frutos más opimos de la vida, de la entraña estéril de la roca bruta.

III

Penetra Rodó en el terreno en que se debaten ardientemente las excelencias y defectos de la democracia, y su altísimo criterio no se desmiente un instante, ni revela la debilidad de una vacilación.

Expone las críticas, en un desarrollo admirable que descubre una larga meditación de tan arduo problema: la acusación de fomentar el desborde del espíritu utilitario, "de guiar a la humanidad mediocrizándola, a un Santo Imperio del utilitarismo"; el juicio de Renán de "que una alta preocupación por los intereses ideales de la especie es opuesta del todo al espíritu de la democracia"; o la opinión de Bourget. "que el triunfo universal de las instituciones democráticas hará perder a la civilización en profundidad lo que la hace ganar en extensión" y "llevará a un desenvolvimiento progresivo de las tendencias individuales y a una disminución de cultura"(1).

Reconociendo "que hay imperfecciones en la forma histórica actual", Rodó trata de injusticia que se la juzgue severamente por estas apariencias transitorias, en lo que ese régimen tiene de definitivo y de fecundo, y no vacila en tildar de paradojas injustas los juicios definitivos de Renán sobre el principio fundamental de la democracia, la igualdad de derechos, que este pensador "cree irremisiblemente

(1) José Enrique Rodó, págs. 58 y 59.

divorciado de todo posible dominio de la superioridad intelectual".

Y rompe aquí con el maestro, para quien su pluma no escatima elogios en otros momentos, porque cree que hay error completo en atribuir a males transitorios y subsanables, el carácter de lo definitivo, de lo inapelable. "Desconocer la obra de la democracia, en lo esencial, porque, aún no terminada, no ha llegado a conciliar definitivamente su empresa de igualdad con una fuerte garantía social de selección, equivale a desconocer la obra, paralela y concorde, de la ciencia, porque interpretada con el criterio estrecho de una escuela, ha podido dañar alguna vez al espíritu de religiosidad o al espíritu de poesía"(2).

Rodó es un convencido de la obra de la Revolución "que en nuestra América se enlaza además con las glorias de su Génesis"(3), y al afirmar que "la democracia y la ciencia son los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa" y que *"en ellas somos, vivimos, nos movemos"*(4)— no duda, hasta "por instinto, en la posibilidad de una noble y selecta vida espiritual que en ningún caso haya de ser sacrificada su serenidad augusta a los caprichos de la multitud". "Insensato" le parece, pues, "pensar como Renán, que sólo se obtendrá la consagración de las superioridades morales, la realidad de una razonada jerarquía, el dominio eficiente de las altas dotes de la inteligencia y de la voluntad, por la *destrucción* de la igualdad democrática"(5).

(2) **Ibídem**, pág 73
(3) **Ibídem**, pág 60
(4) **Ibídem**, pág 23
(5) **Ibídem**, págs 60, 73 y **74.**

Lo que hay que hacer es reformar la democracia por *la educación,* desde que debemos aceptarla por ser el ambiente y uno de los capitales sostenes de la sociedad moderna. Hay que educar al pueblo, y por eso, en nuestra América, es insuficiente la fórmula de Alberdi: Gobernar es poblar. Esta fórmula es verdadera, si se la completa: "Gobernar es poblar, asimilando, en primer término; educando y seleccionando, después". La multitud, el número, la masa anónima no es nada por sí misma: ella "será un instrumento de barbarie o de civilización según carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral"(6).

Esa educación debe ser orientada en un sentido determinado de fondo realmente aristocrático: "Cabe pensar que progresivamente se encarnen, en los sentimientos del pueblo y sus costumbres, la idea de las subordinaciones necesarias, la noción de las superioridades verdaderas, el culto consciente y espontáneo de todo lo que multiplica a los ojos de la razón, la cifra del valor humano"(7).

En esta concepción se evita el escollo del antiigualitarismo de Nietzsche, que "negando toda fraternidad, toda piedad, pone en el corazón del superhombre, a quien endiosa, un menosprecio satánico para los desheredados y los débiles" y "llega a afirmar que la sociedad no existe para sí sino para sus elegidos".

Ha de huírse de "esta concepción monstruosa"; pero ello no significa caer tampoco en el otro extremo de "un falso igualitarismo que aspira a la nivelación de todos por la común vulgaridad. Por fortuna, mientras exista en el mundo la posibilidad de dis-

(6) Ibídem, pág 63.
(7) Ibídem, pág 74

poner dos trozos de madera en forma de cruz, —es decir, siempre—, la humanidad seguirá creyendo que es el amor el fundamento de todo orden estable y que la superioridad jerárquica en el orden no debe ser sino una superior capacidad de amar"(8).

Vuelve de este modo Rodó, a la idea madre de toda su filosofía: la acción dinámica y espiritualizante del amor.

Concebida así, racionalmente, la democracia constituye el terreno más apto para la consolidación de este ideal, porque ella admite en principio un elemento aristocrático, la superioridad de los mejores, asentada sobre el consentimiento libre de los asociados, sin pretender inmovilizarlo en clases impermeables, con el privilegio execrable de la casta, y en esta superior forma "renueva sin cesar su aristocracia dirigente en las fuerzas vivas del pueblo y la hace aceptar por la justicia y el amor"(9).

La ciencia contribuye a esclarecer este concepto y a consolidar esta obra de conciliación que fundirá "los dos impulsos históricos que han comunicado a nuestra civilización sus caracteres esenciales, los principios reguladores de su vida. Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad, viciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas nacen el sentido del orden, de la jerarquía, y el respeto religioso del genio, viciado por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles. El porvenir sintetizará ambas sugestiones en una fórmula inmortal. La democracia, enton-

(8) Ibídem, pág. 79.
(9) Ibídem, pág 77

ces, habrá triunfado definitivamente. Y ella que, cuando amenaza con lo innoble del rasero nivelador, justifica las protestas airadas y las amargas melancolías de los que creyeron sacrificados por su triunfo toda distinción intelectual, todo ensueño de arte, toda delicadeza de la vida, tendrá, aún más que las viejas aristocracias, inviolables seguros para el cultivo de las flores del alma, que se marchitan y perecen en el ambiente de la vulgaridad y entre las impiedades del tumulto!"([10]).

He aquí de nuevo, en Rodó, un fuerte ideal racional de acción reflexiva, inaplazable y constante, que está bien lejos de ser el blando, inactivo o anodino que han querido hallar en él algunos críticos. En las bellísimas páginas que dedica a este punto no he advertido la menor vacilación, ni las imprecisiones o fluctuaciones que otros han creído hallar en ellas ([11]).

Ese ideal, por otra parte, es el mismo a que llega Rodó en la solución del problema general de las tendencias que han de primar en el dominio de la vida individualmente considerada. A través de ella ha de correr como idea directriz ese nobilísimo fin que a cada paso se encuentra en la obra de nuestro Rodó, de salvar, de intensificar, de dar el lugar preferente que merecen los altos "intereses del alma".

Esta fusión del espíritu aristocrático con el de la democracia viviente, es opinión que hoy aceptan muchos autores, y no resisto a la tentación de recordar aquí para que sean comparadas con las de nuestro pensador, algunas de las frases con que un

(10) Ibídem, págs. 80 a 83.
(11) MONTERO BUSTAMANTE, op. cit., pág. 13.

distinguido escritor francés, en un libro notable por la forma y por el fondo, resume los lineamientos de la solución del mismo problema: "Una democracia pura es tan imposible como una pura teocracia, porque al fin somos hombres y no entidades. Si se miran bien las cosas, siempre hay crisis en la vida de una sociedad como en la de un individuo, y es por eso que al lado de las asambleas de fiscalización es preciso siempre un jefe y una clase superior dirigente. Toda democracia es una aristocracia. Es en vano ir contra la naturaleza de las cosas, y es preciso desear una democracia bastante inteligente para comprenderlo"([12]).

Y más adelante aún: "El acto de fe, cuando es necesario hacer un juicio de valor y conjeturar el porvenir de las sociedades, he ahí en último análisis a lo que llegamos. Debemos reconocerlo sencillamente. Se podrá, si se quiere, triunfar de esta confesión, y hablar de una nueva "quiebra" de la ciencia, allí donde la ciencia nada tiene que hacer. Más que nunca, como decía M. Bouglé, al fin como al principio de este estudio "la vía es libre". Pero, a falta de certidumbres, hay probabilidades y ensueños. Es una probabilidad que la democracia no es incompatible ni con una cierta aristocracia, ni con una cierta cultura. Dependerá del esfuerzo de los hombres hacer de él una realidad"([13]).

(12) GUY GRAND. *Le procès de la démocratie*, pág. 268.
(13) Id., Id., pág. 316.

IV

En el terreno del arte, la misma idealidad, la misma ponderación, el mismo eclectismo superior, circula en la concepción de Rodó.

En *El que vendrá* y en *La novela nueva,* su altísima crítica, huye de todo exclusivismo y separa, con escalpelo sutil y maravilloso, en las diversas formas del arte, lo que el tiempo ha decretado caduco, y lo que de ella ha de permanecer como el legado de la vida que se transforma para resurgir más intensa y fecundante.

Y aunque el primero de estos ensayos expresa las ansias de una especie de culto mesiánico, —producidas por el estado de confusión de las doctrinas estéticas en el momento en que nuestro pensador escribía—, asevera intensamente que "su Duda no es un abandono y una voluptuosidad del pensamiento, como la del escéptico que encuentra en ella curiosa delectación y "blanda almohada"(1). Esa duda conduce a la esperanza, y a una esperanza en un arte que refunda en sí las más opuestas tendencias, en el que quepa todo lo grande y noble que el hombre haya producido y sea capaz de engendrar en el futuro.

No es sólo duda y ansia de creer, lo que contienen estos magníficos ensayos de nuestro eximio prosista, sino también el germen de toda su doctrina, estética, moral y política, que había de proporcionar la substancia íntima de sus libros futuros, y había de ser el primer motor de su vida ejemplar de hombre, de artista y de ciudadano.

(1) *El que vendrá,* pág. 27.

Respecto al arte que nos ocupa ahora, no deja dudas sobre el carácter afirmativo y concreto del pensamiento de Rodó, el párrafo que corona el bello juicio que le merece "la obra de grandeza adusta y sombría", "del iniciador que asombró con el eco lejano y formidable de sus luchas, nuestra infancia, del maestro taciturno y atlético".

"Y como un símbolo perdurable, sobre la majestad de la obra inmensa se tiende, señalando al futuro, el brazo del niño que ha de unimismar en su alma las almas de Pascal y de Clotilde; personificando acaso, para los intérpretes que vendrán, el Euforion de un arte nuevo, de un arte grande y generoso, que ni se sienta tentado como ella, a arrojar a las llamas los legajos del sabio, ni como él, permanezca insensible y mudo ante las nostalgias de la contemplación del cielo estrellado..."(2).

Todavía es más claro y definitivo nuestro Rodó, sobre este punto, en *La novela nueva,* como lo demuestran los párrafos que entresaco y transcribo.

Sobre el principio de constante renovación, el "reformarse es vivir" del arte: "Sólo el arte indiferente y glacial puede aspirar a ser el arte inmóvil. Como la renovación incesante del oleaje sobre los abismos del mar, tal la inquietud de las ideas sobre la profundidad constantemente removida del espíritu". "La fórmula de la verdad artística no ha de ser como el ritual inmóvil en que pretenda legarse al porvenir la revelación del procedimiento definitivo e invariable"(3).

(2) Id, Id, pág 17
(3) *La novela nueva,* pág 38 y 39

Nada de lo que ha vivido muere completamente: "Ninguna idea, ninguna aspiración, ningún sentimiento, que hayan marcado el ritmo de una hora a la marcha de las generaciones humanas, debe morir en la profundidad de la conciencia que un día estremecieron como la piedra lanzada a la superficie de las aguas serenas, sin que el arte divino los llame a su regazo y recoja de ellos la confidencia que luego recibirá de sus labios el soplo de otra vida y durará como el relieve de la cera que se convierte en el relieve del bronce".

Las escuelas no se excluyen, se complementan: "La obra de los que nos han precedido es una indispensable condición de la que presenciamos"[4]. "Para quien las considera con espíritu capaz de penetrar, bajo la corteza de los escolasticismos, en lo durable y profundo de su acción, las sucesivas transformaciones literarias no se desmienten: se esclarecen, se amplían; no se destruyen ni anulan: se completan". Quedó del clasicismo para siempre el sentido de la mesura plástica e ideal, el amor de la perfección, la noción imperatoria del orden. De la protesta romántica quedó, también para siempre, su dogma de la relatividad de los modelos, su adquisición de libertad racional. Y de la escuela de la naturaleza quedarán la audacia generosa y la sinceridad brava y ruda, el respeto de la realidad, el sentimiento intenso de la vida; pero no quedarán, ni las intolerancias, ni las limitaciones"[5].

Lo esencial en el arte, como luego lo dirá de los ideales de la conducta en general, es la sinceri-

(4) Id., Id., pág. 40.
(5) Id, Id, 1896, pág. 42.

dad: "El género de verdad que al arte importa es, ante todo, la sinceridad que le hace dueño del espíritu. De la sinceridad adquiere al mismo tiempo su encanto y su poder: ella es su fuerza y su gracia" ([6]).

En fin, el principio individualista unido estrechamente al de la conciliación, que es ya tolerancia en el sentido amplísimo con que la formuló Rodó: "Como en la obra de aquéllos que la precedieron, se discernirá en la de la fe que hoy agita, vaga e informulable, nuestras almas, la teoría deleznable y el mármol y el pórfido que duran. Ella no viene a señalar, como el verbo de verdad eterna, el solo camino de salvación. Saben bien sus Pontífices que el Arte no es más que un huésped transitorio bajo el techo nuevo que alzaron. Ellos saben bien que su morada única digna entre los hombres sería la ciudad en que Schiller soñó verlo rendir a la Verdad y a la Belleza un solo culto: la "ciudad ideal" a la que debía llegarse por la armonía de todos los entusiasmos, por la reconciliación de todas las inteligencias ([7]).

V

Exaltó Rodó la personalidad y su independencia, y pensando, tal vez, que de ella tienen que partir y a ella llegar todos los progresos sociales, se empeñó en determinar los elementos y el proceso de la propia transformación en el sentido de un alto ideal de perfeccionamiento.

(6) Id., Id., págs 38 y 39.
(7) Id, Id, pág 43

Mas esa tendencia centrípeta, si se extrema, trae el peligro de fomentar el exclusivismo, la excesiva afirmación del sí, el egocentrismo, en que un espíritu equilibrado y razonante como el de Rodó no podía caer. De ahí nació, en mi sentir, su tolerancia doctrinaria, como su tolerancia personal; de la necesidad de oponer un dique al individualismo extremo.

Es que la tolerancia es la virtud social por excelencia y la gran virtud de los tiempos modernos, sobre todo en la forma especial en que la entendía y la practicaba Rodó.

En Nietzsche la afirmación de sí mismo, en su exaltada unilateralidad, aliada a la concepción de un darwinismo social absurdo e inconexo con su pragmatismo integral, no permitía poner límites a la personalidad y a su voluntad de poder, procedentes de una sociedad de débiles y esclavos; y, por tales caminos, fácilmente llegó este filósofo a una hipertrofia monstruosa del yo, sin vallas para su acción. De ahí, también, la transformación absoluta de todos los valores morales, como obra propia y dominante del superhombre.

En Guyau, análogo individualismo es orientado a lo social y limitado por él, gracias al principio de que en el fondo de nuestro mismo ser se encuentra la necesidad de su expansión, y así se concilian el egoísmo y el altruísmo en la raíz común del impulso inconsciente. El organismo más perfecto es el organismo más social, y la conciencia y la razón, al tomar las riendas del perfeccionamiento individual, hacen cada vez más social al hombre.

Ésta es también una de las inspiraciones capitales que impera en la moral de Rodó. Admitiendo que la sociedad obra poderosamente sobre el indivi-

duo, que el medio es factor importante para explicarnos muchas de sus modalidades, lo que debe al spencerianismo objetivo, y sin penetrar en el problema genético sobre este punto, pues ya hemos dicho que deliberadamente parece dejar de lado todo problema de esta índole, nuestro Rodó reconoce en el hombre un poder propio de acción, una fuente perenne de originalidad artística y moral capaz de modificar poderosamente su propio carácter y con él la constitución social.

De este punto de partida nace su optimismo del omnímodo poder de la voluntad. "En realidad, ¿qué es lo que dentro de nosotros mismos se exime en absoluto de nuestro poder voluntario, mientras el apoyo de la voluntad no acaba con el postrer aliento de nuestra existencia?". Mil fuerzas parecen sustraerse a su acción, pero "esta maravillosa energía que lo mismo mueve una falange de tus dedos, que puede rehacer, de conformidad con una imagen de tu mente, la fisonomía del mundo, se agrega u opone también a aquellas fuerzas que juzgamos fatales; y cuando ella se manifiesta en grado sublime, su intervención aparece y triunfa; de modo que da vida al amor o lo sofoca, anonada el dolor; enciende la fe; compite con el genio que crea; vela en el sueño; trastorna la impresión real de las cosas; rescata la salud del cuerpo o del alma, y levanta, casi del seno de la muerte, el empuje y la capacidad de la vida"(1).

No es posible resumir las estupendas páginas que sobre este tema desarrolla Rodó en su obra capital, y sí sólo dar una pálida idea de su esencia.

(1) *Motivos de Proteo,* pág 457 y siguientes



Este concepto de la voluntad omnipotente, orientaba ya a Rodó en su "Ariel": "La fe en el porvenir, la confianza en la eficacia del esfuerzo humano, son el antecedente necesario de toda acción enérgica y de todo propósito fecundo"[2].

Este enérgico motor ha sido extraído de la experiencia; no fluye de una metafísica preestablecida. Si es fuerza, lo es en cuanto obra; lo es como acción eficiente, y juzgamos de su capacidad y de su potencia por lo que realiza y ha realizado en el mundo, como juzgamos en física del poder de otras fuerzas por lo que experimentalmente son capaces de dar y producir.

Hay que establecer desde luego que en Rodó este concepto es una fe, una creencia, una confianza que aunque partiendo de la experiencia la supera; y ella es la fe, la creencia que está en la base de toda ciencia, de toda inducción, como la que se halla asimismo en el convencimiento de todos los ideales.

La moral de Rodó es práctica solamente; saca sus preceptos de la observación de la realidad psicológica y social; es una moral independiente de toda concepción metafísica o religiosa. Le bastaba su fe en la omnipotencia de la voluntad para que el esfuerzo humano realizara lo demás.

Éste es todo su dogmatismo, si así puede llamarse a su entusiasmo sincero y firme en la todopoderosa acción de la energía voluntaria humana. Es el dogmatismo del progreso indefinido.

Por eso carece de las rigideces del dogmatismo de las religiones positivas, fijado definitivamente en cánones inmutables e insalvables.

(2) Ibídem, pág. 23.

Al lado de este punto cardinal, de su firme confianza en la bondad humana y en su poder sin límites, coloca la facultad moderadora de la tolerancia. Es la razón ordenando, jerarquizando, escogiendo de entre la turbamulta de las inclinaciones que pretenden mover la acción, las que a su juicio tienen títulos para ello y son conformes a un ideal noble y digno. Ese ideal es el de una mayor verdad, un mejor bien, una más completa y perfecta belleza, desde que la tolerancia es en esta doctrina, virtud que busca y encuentra lo mejor, aun en las tendencias que pueden parecer más contrapuestas, y se esfuerza por amalgamarlas en una síntesis superior.

Hemos dicho antes que éste es su ideal en el arte, y ahora vemos que es también su ideal moral: un esfuerzo continuo hacia lo más perfecto, que se realiza atrayendo, para soldarlas íntimamente en el seno de un espíritu amplio y flexible, toda partícula de belleza, de bondad, de verdad que pueda haber alcanzado la mente humana, bajo cualquier forma y por cualquier doctrina, escuela, secta, capilla o esfuerzo individual aislado. Todo debe tratar de ser comprendido, para ser asimilado.

Existe, pues, una completa unidad en los principios que animan todos los libros de Rodó, como una absoluta consecuencia a ellos se observó siempre en la conducta del hombre recto y tranquilo que los formuló.

Nótese que las doctrinas que preconiza el eximio pensador jamás constituyen un determinado sistema, fijado una vez para siempre; no es nunca una petrificación, es un ideal en movimiento, un progreso continuo, un devenir. No es una fe estancada la que debe mover al hombre; es una creencia

que se va creando, salvando siempre nuevos límites, modificándose sin cesar, reformándose, viviendo.

Nuestra convicción ha de ser "dinámica", "ha de ser modificable y perfectible", dice en su monumental *Motivos de Proteo.* ¿En qué sentido? En el de la suprema tolerancia, que "es amor caritativo llevado a la relación del pensamiento", que "es transporte de la personalidad al alma de todas las doctrinas sinceras". El motor de la acción ha de vivir de este amor "porque la idea que se relaciona y comunica con las que divergen de ella, por una activa tolerancia, es idea que sin cesar está plasmándose en manos de una infatigable simpatía"(3).

Así la suma de ideas que reúne y concilia en determinado instante "no ha de ser considerada nunca como un orden definitivo", "sino como un hito con cuya ayuda proseguir una *dirección* ideal"(4).

Mas para que nuestro pensamiento cumpla "esta ley de su desarrollo vital, y no se remanse en rutinario sueño", necesita no solamente de la actitud tolerante, sino "del hábito *de la sinceridad consigo mismo*"(5).

Esa honda y fecunda sinceridad nos lleva "a saber de sí cuanto se pueda y con la claridad y precisión que se pueda, celando las mil causas de error que comúnmente nos engañan sobre nuestros pensamientos y actos, y ejercitándose cada día en discernir lo que es real convicción en nuestra mente, de lo que ha dejado de serlo y dura sólo por inercia

(3) Ibídem, pág 374.
(4) Ibídem, pág. 375.
(5) Ibídem, pág 375.

y costumbre, y de lo que nunca fué en ella sino eco servil o vana impresión"[6].

Esta elaboración perpetua no está exenta de dudas, desmayos y reanimaciones; pero, por este esfuerzo varonil de la personalidad sobre sí misma, "la idea que resiste, y triunfa de cuantas armas se le oponen, se fortalece, acicala y magnifica"[7].

Sano, purísimo, vivo, es este ideal de la acción en todas sus manifestaciones. Está formado por los mejores elementos que bullen en el alma: por los espíritus del amor, de la caridad, de la alegría, de la gracia, que, presididos por una sinceridad inconmovible, son impulsados a fundirse constantemente en nuevas formas a través del tiempo indefinido, por el poder nunca gastado y siempre renovado de una voluntad capaz de vencer todos los obstáculos y el despotismo de los hábitos inveterados y de las pasiones malsanas o exageradas, todo ello ilustrado y dirigido por los superiores dictados de una razón serena, en continua comunidad y concierto con las demás potencias anímicas.

VI

Conviene traer a la luz de un primer plano, un punto interesantísimo de la doctrina moral de Rodó: las relaciones entre el bien y la verdad, en términos de no ser confundidos totalmente como móviles en el arte de la recta conducta, y de admitir que un error y una ilusión pueden regir legítima-

(6) Ibídem, pág 375
(7) Ibidem, pág 376

mente la actividad, si llenan la condición de ser sinceros.

Algunos escritores, con nobilísimo empeño, se exceden en la investigación de lo verdadero, aplicado a la ética, y llegan hasta combatir los sistemas morales, metafísicos, religiosos o naturalistas, que por su índole atañen no sólo a la verdad, sino también a lo real y concreto y al arte de vivir, estudiándolos y criticándolos respecto del único punto de vista de lo verdadero, buscando si en su armazón se contemplan los puros preceptos de la lógica.

El cargo de unilateralidad que a dichos sistemas se ha venido haciendo de un tiempo a esta parte, no está fundado en otro criterio.

Construídos como están muchos o casi todos los sistemas morales sobre una sola piedra y por más que pueda ser de enorme magnitud, como la inclinación, el sentimiento, la utilidad, el deber, la expansión de la vida, etc., parece efectivamente que ella fuera insuficiente cimiento y escaso basamento para tan grande y complicado edificio.

Los sistemas religiosos, por su parte, se asientan sobre una revelación divina, lo que aparece inconciliable con la verdad, y hacen imposible la prueba y justificación de tan capital sostén por medios racionales.

Y aun aquellos sistemas que buscan conciliaciones y quieren abarcar un conjunto de grandes sillares para elevar su cúpula, siempre adolecen de un relativo exclusivismo, y observamos que, si bien no sería perfectamente justo acusarlos del vicio de unilateralidad en el sentido estricto de la palabra, hay que rendirse a la evidencia de que no consultan, aun los más complejos, todas las tendencias, todos los

impulsos, todos los móviles que por su nobleza, pureza o fuerza inmanente sean dignos de admitirse como capaces de servir de guías a la recta conducta del hombre actual, en las continuamente renovadas complejidades de la vida moderna.

Es claro que, así planteado el problema de la moral, pueden caer todos los sistemas bajo la crítica de que la fundamentan sobre arenas movibles e inseguras, pues si han de constituir la pauta de las acciones, el ideal, el guía seguro, la regla de vida de todos los hombres sin excepción, no ha de satisfacer una armazón que necesariamente tiene que eliminar de su interior algunos o muchos de los móviles racionales, sentimentales, especulativos o religiosos que pueden conducir y conducen eficazmente al bien a tantos hombres.

Y digo que necesariamente esto ha de ocurrir, pues los sistemas, y aún me refiero a los más amplios, concertados, armónicos, orgánicos en cierto modo, con jerarquías y subordinaciones de preceptos los más trabajados, tienen que excluir de su seno las tendencias que pugnan más o menos abiertamente con las adoptadas para la construcción.

En los sistemas racionalistas es forzosa consecuencia de su lógica interna que sean eliminados totalmente los instintos, las fuerzas irracionales o arracionales de los sentimientos o de la intuición. Y cuando alguno ha querido hacerlos entrar en línea, como Spencer, por ejemplo, con su instinto moral, le ha sido vehementemente reprochado como una inconsecuencia.

Inversamente, dentro de un sistema capitalmente sentimental, o místico, claro es que, si en ellos se parte de la premisa que se ha fundado o preten-

dido fundar previamente, o que anida en el corazón de la doctrina: la incapacidad de la razón para proporcionar la verdad, no ha de tener cabida en tal conjunto lo razonado, y hasta lo razonable, pues en este caso la razón es el enemigo, el demonio desterrado deliberadamente de este mundo que tiene por exclusivo fin lo verdadero.

No se entrevé en estos criterios extremos la posibilidad de que el error, la ilusión, la falacia, que tan caros son muchas veces al hombre, puedan tener un sitio, como factores apreciables, en doctrinas en las cuales, confesada o inconfesadamente, se hace de la verdad el quicio único sobre que debe moverse la moral humana.

Olvidan la diferencia que media entre bien y verdad, que es forzoso establecer cuando del arte de vivir se trata.

Mientras una doctrina filosófica no penetra en el campo de lo moral y se limita a una explicación del universo, o a contestar aislada o inconexamente la interrogación de algunos de sus misterios, cabría ser juzgada con el exclusivo criterio de la verdad, porque a resolver un problema de existencia se ha consagrado, por más que esa existencia pueda sobrepasar en algún caso la que la experiencia alcanza.

Mas cuando el sistema abarque lo moral y quiera dar reglas a la acción, no será aquel criterio el único idóneo para resolver tal problema, pues éste penetra en el terreno diferente de los fines, de los ideales, que son el norte de la actividad, que carecen de la impersonalidad de lo que la ciencia admite como real y verdadero, que son profundamente personales, por estar muy mezclados a la íntima esencia de lo humano.

La ciencia vive y se constituye de lo abstracto y lo general; es la razón buscando un orden en la realidad de la materia y de la vida.

En la moral y en el arte, como que de hacer se trata, y no de hacer de cualquier modo, sino conforme a una pauta, a un principio creado dentro de lo subjetivo mismo, aunque a lo objetivo alcance y busque imponérsele, claro es que estará fuera de sitio el uso único del criterio de la verdad, con que se aquilata el valor de los resultados científicos.

Tratándose, así, de valores diversos, de origen y naturaleza diferente, la piedra de toque para juzgarlos no ha de ser idéntica.

En consecuencia, si en la ciencia no cabe tolerar el error y no pueden permanecer mucho tiempo coexistiendo las opiniones contradictorias, pues la experiencia, ajustada a los cánones de lo verdadero, resuelve en breve la contienda y patentiza la exactitud de una entre las muchas soluciones, no pasa ni puede pasar idéntica cosa con los fines o ideales de la acción humana, precisamente porque mantienen la complejidad de lo real concreto, porque no hay experiencias cruciales en tales dominios, porque se constituyen en buena parte por el juicio personal, con lo más profundamente individual, con lo que es susceptible de apreciación, mas no de determinación objetiva.

Cabe el error y la ilusión en las disciplinas normativas, del arte y la moral, por consiguiente, si ellos se ajustan a los cánones de un sano criterio moral o artístico. Es decir, que puede haber, no ya arte, lo que es fácilmente aceptable, sino moralidad, cuando guían la acción preceptos falaciosos.

Éste es uno de los aspectos que hacen más admirable la doctrina de Guyau y que, en mi sentir, constituye uno de los capitales fundamentos que debe contemplar toda crítica de los sistemas morales.

¿Qué importa que tal hombre tenga la cabeza llena de errores crasos o de ilusiones inexplicables razonablemente, si sus intenciones son buenas y realiza buenas obras? La intolerancia, en estas materias de moral o de política, procede de una incomprensión de la verdadera psicología del acto humano.

Todos creemos estar en la verdad y que por la verdad debemos luchar. Mas esta verdad, si ha de llamarse así, es diferente de la otra, la científica: no es un resultado, es un fin; no es una cosa hecha, es una cosa a hacerse; no es fría, abstracta, objetiva, y por lo tanto comprobable por todos; está, por el contrario, unida a las raíces más hondas de lo individual; es, tal vez, y sin tal vez, fruto de un trabajo consciente o inconsciente de todas las potencias del ser; y no sólo la creemos buena, sino que la amamos apasionadamente, a veces, como cosa la más propia y personal; y, el mismo lenguaje, por ser ya obra de la ciencia objetiva, en su natural tosquedad, no acierta siempre a traducirla fielmente, o sirve más bien para encarcelarla en lo recóndito de lo interno.

Pues bien; en Rodó hallamos análogos principios consagrados en las esculturales páginas de *Motivos de Proteo.* El individualismo se plantea en ellas con el principio de que cada uno ha de construirse su propia dirección, su ideal, con arreglo a sus tendencias y aspiraciones. No hay autoridad exterior

capaz de imponerse al hombre, porque eso sería una forma de esclavitud. Se consagra una completa libertad, sobre la base de la razón ponderadora.

"A través de todas las transformaciones necesarias de nuestra vida moral perdure en ella, renaciendo bajo distintas formas, manifestándose en diferentes sentidos, nunca enervada ni en suspenso, una potencia dominante, una autoridad conductora; principio a un tiempo, de orden y de movimiento, de disciplina y de estimulación.

En la esfera de la voluntad, tiene ella un propósito que realizar, un fin para el que nuestras energías armoniosamente se reúnan. En la esfera del pensamiento, una convicción, una creencia, o bien un anhelo afanoso y desinteresado de verdad que guíe a nuestra mente en el camino de adquirirlas"([1]).

"Esa potencia ideal, numen interior; sentimiento, idea que florece de sentimientos; amor, fe, ambición noble, entusiasmo; polo magnético, según el cual se orienta nuestro espíritu, valen para nosotros tanto como por lo que valga el fin a que nos llevan (y en ocasiones más), por su virtud disciplinaria del alma; por su don de gobierno y eficacia educadora"([2]).

Y tiene valor este ideal como orden, como organización, porque impide que seamos tironeados y esclavizados por las influencias exteriores cambiantes sin cesar, y por los tiranos interiores, propensiones viciosas, resabios mal encadenados, primeros ímpetus de nuestra naturaleza, "todo ese contradictorio y complejo (y ¡cuán miserable, siempre, en gran

(1) *Motivos de Proteo,* pág 317
(2) Ibídem, pag. 361

parte!) contenido de un alma". Y luego: "Dondequiera que lo elijamos y aun cuando nos lleve en dirección de algo vano, equivocado o injusto, con su poder de disciplinarnos, ya encierra en sí un principio de moralidad que lo hace superior a la desorientación y al desconcierto..."(3).

Esa potencia ideal ha de ser empujada por el amor en su acepción más alta y más noble. Nótese bien que "lo que importa es, no tanto la calidad del objeto, sino la calidad del amor; y más que de la semejanza con el ser real del objeto, ha de nacer la belleza de la imagen, de la virtud del amor sincero, generoso y con sazón de idealidad". Es por tal virtud que podrá "trocar el oro en barro, en bálsamo el veneno; fecundizar lo vano, mundificar lo inmundo; poner en el corazón del amante la sal preciosa que le guarde de la corrupción, y en sus labios el ascua ardiente que depuró los del profeta"(4).

Insiste Rodó en la necesidad de esta idea o alto sentimiento ordenador, para aprovechar los mil pensamientos o imaginaciones que cruzan por la mente y que se perderían sin remedio volviendo escaso el caudal disponible para la acción.

Y esa fuerza no sólo atrae, sino que vivifica y fecunda a esos fugitivos haciéndoles dar de sí nuevos órdenes de ideas o sentimientos (5).

"Un supremo objeto para los movimientos de nuestra voluntad; una singular preferencia en el centro de nuestro corazón, una idea soberana en la cúspide de nuestro pensamiento...; no a modo de celosas y suspicaces potestades, sino de dueños hospi-

(3) Ibídem, pags 362 y 363
(4) Ibídem, pág 367
(5) Ibídem, pág 369

talarios y benévolos, a cuyo lado haya lugar para otras manifestaciones de la vida que los que ellos tienen de inmediato bajo su jurisdicción; aunque, indirecta y delicadamente, a todas las penetren de su influjo y las usen para sus fines"(6).

No ha de constituir, pues, la idea directriz un sistema despótico hecho por otros o concertado por sí mismo, sino un núcleo grande y noble que sea el móvil propulsor y alrededor del cual se congreguen y giren en dócil y consentida servidumbre el número más grande posible de ideas, sentimientos, imágenes, juicios, tendencias que con aquél armonicen.

Y dentro de esa libertad, aun los espíritus "tallados una vez para siempre", los que poco cambian, el concepto de perfección que inspiró el ideal lacedemonio "disciplinado férreamente en beneficio de un único e idolátrico deber", la inmovilidad de abstención y resistencia que se predicó en el pórtico de Stoa, la tendencia de un cristianismo ascético y adusto que ansía modelarse a imitación de la absoluta permanencia de lo divino, inmutable y perfecto por naturaleza, no encuentra en Rodó una condenación moral que estaría en desacuerdo con la esencia real de su doctrina (7).

Afirma que hay grandeza en éstas y otras formas análogas del ideal personal; pero no olvidemos sus palabras. La encuentra "en el magnetizado por una idea o pasión de calidad sublime, en el fanático superior, en el iluminado o visionario, en el monomaníaco de genio: en todas esas almas que, yendo en derechura a su objeto, cruzan, como quien andu-

(6) Ibidem, pags 372 y 373

(7) Ibidem, pags 297 y siguientes

viese por los aires, sobre los tortuosos senderos de la vida real"([8]).

Admira los caracteres de una pieza que llegan a veces a lo sublime. "La igualdad perenne, yendo unida a un don superior del alma; la alteza trágica de esa despiadada inmolación de todas las pasiones a una sola, dan de sí una sublimidad, ya estática y austera, como la del desierto y la montaña: la de la abnegación altiva y silenciosa, la de la voluntad firmísima acompañada de poco ímpetu de sensibilidad; ya dinámica, violenta como la del huracán y el mar desencadenado: la de una formidable pasión en movimiento; la del alma en perpetua erupción de amor o de heroísmo"([9]).

No se le escapa que el secreto de la eficacia del genio es, a menudo, la avasalladora obsesión, "la fuerza implacable de una idea que ha clavado la garra en una conciencia humana".

Lejos de su ánimo, no obstante, hacer de este éxito, el punto de arranque de su entusiasmo.

Es la conciencia de un sacrificio que puede ser enorme, en aras de una alta idea o sentimiento puro, lo que constituye la base de su admiración.

Se dirá, y es exacto, que aquí, tal vez, no es sino un sentimiento estético lo que se despierta en Rodó ante estos temperamentos monolíticos que podrían parecer hechos contrarios a su principio de "reformarse es vivir".

Pero, fuera de que en él lo estético está estrechamente asociado a lo ético, ya en su entusiasmo se advierte que aprueba esas vidas consagradas a una

(8) Ibídem, pág. 299.
(9) Ibídem, págs 301 y 302

idea o una pasión cuando hay en ellas nobleza y sinceridad, aunque la falacia o la ilusión alienten en su substancia propia.

Podrá insistirse sin error, en que su sentimiento no significa compartir, sino comprender y respetar.

Bien; pero el conjunto del armonioso *Motivos de Proteo,* nos conduce a la seguridad de que nuestro pensador, profundamente individualista como Guyau, como él evitó ceñir la varia y múltiple conducta de los hombres a un modelo único, a un ideal predeterminado, fuera del cual toda moralidad quedara excluída.

"Hay dos especies de almas sinceras y entusiastas, —dice—, la austera e inflexible, monocorde, y la que consiente otros objetos de atención y deseo que el que preferentemente se propone".

De unas y otras, es decir, de las perseverantes, de las entusiastas, de las creyentes, y sólo de ellas es el secreto de la acción; pero, agrega: "la más alta forma de la perseverancia, del entusiasmo y de la fe, es su aptitud para extenderse y tranformarse, sin diluírse ni desnaturalizarse"(10).

Ésta es la intensa significación de su admirable parábola de los seis peregrinos. La obsesión que corre arrebatada es buena y puede ser sublime según la magnitud del fin; pero es más perfecta y no daña a la acción la vocación que no desdeña las voces de la caridad, del arte, del trabajo, de la naturaleza, que "forman alrededor del sueño del alma, un cortejo de ideas..."(11).

---

(10) Ibidem, pág 303
(11) Ibidem, pág 316

Su resistencia a dar preferencia a un único ideal de la acción, y su tolerancia con los que él no comparte, resultan bien clara y concretamente de estos párrafos: "Vano sería que, con menosprecio de la complejidad infinita de los caracteres y destinos humanos, se intentara reducir a pautas comunes cuáles han de ser tal propósito y tal convicción: (esto es, los que más arriba indicara: el fin para el que nuestras energías armónicamente se reúnan, y la convicción, creencia, o anhelo afanoso por la verdad que debe haber en nuestro pensamiento) bástenos con pedir que ellos sean sinceros y merecedores del amor que les tengamos". Y aún agrega: "No juzguemos tampoco de la realidad y energía de estos principios directores poniéndoles por condición la transparencia, la lógica y la asiduidad con que aparezcan en la parte de vida interior de cada uno"([12]).

VII

Merece capítulo especial el factor de la tolerancia que en la doctrina de Rodó tiene muy encumbrado sitio y caracteres de verdadera originalidad.

Si la justicia fué, en la filosofía griega, la virtud predominante y una a modo de síntesis de las demás virtudes, podríamos decir que la tolerancia es el punto culminante, a la vez que radical, el summum de la virtud, en esta doctrina esencialmente moderna.

"Hagamos del amor que comunica fuerza y gracia a cuantos inspira, y engendra en el pensamiento la noble virtud de comprenderlo todo, el

(12) Ibídem, pág. 317

gran principio de nuestra filosofía literaria. Comprender es casi siempre tolerar; tolerar es fecundar la vida, dice Rodó en el lema de su primera obra *El que vendrá.* "Término y coronamiento de toda honda labor de reflexión, cumbre donde se aclara y engrandece el sentido de la vida", afirma en *Motivos de Proteo* ([1]), llevando aquel concepto al arte de la conducta en general.

Su extensión es amplísima: "Nuestra capacidad de comprender sólo debe tener por límite la imposibilidad de comprender a los espíritus estrechos. Ser incapaz de ver en la Naturaleza más de una faz; de las ideas e intereses humanos más que uno solo, equivale a vivir envuelto en una sombra de sueño horadada por un solo rayo de luz" ([2]).

Este enorme espíritu de amor hasta el intolerante alcanza: "La intolerancia, el exclusivismo, que cuando nacen de la tiránica obsesión de un alto entusiasmo, del desborde de un desinteresado propósito ideal, pueden merecer justificación y aún simpatía, se convierten en la más abominable de las inferioridades cuando, en el círculo de la vida vulgar, manifiestan la limitación de un cerebro incapacitado para reflejar más que una parcial apariencia de las cosas" ([3]).

Hasta aquí, hallamos una inmensa amplitud de horizontes, un amor que ensancha y rebasa indefinidamente las fronteras del alma y la enriquece de goces superiores de los más variados y aún opuestos matices.

---

(1) Ibidem, pág. 373.
(2) *Ariel*, págs 27 y 28
(3) Ibidem, pág 28

Semejante capacidad de comprender y de amar, en el fomento inagotable del cual insiste Rodó en todas sus obras, lleva, forzosamente, por la impulsión del sentimiento inspirador, a la tendencia conciliatoria, al eclectismo, a la fusión fecunda de opuestas doctrinas, y, cuando a tanto no alcanza, al menos esa comprensión es fuente de copiosos bienes, pues proporciona innúmeras posibilidades a la acción, hace al espíritu flexible, luminoso, y le permite dignificarse, orientarse mejor y obtener una serenidad que es altísimo valor en el eterno combate de la vida.

Quien lea atentamente *Motivos de Proteo,* notará que la reforma constante, que es ley de la existencia y que debe modelarse incansablemente por una auto-educación sin otro término que el de la misma vida, no es realmente posible si no preside a esa labor un alto espíritu de comprensión y de simpatía por todo lo que signifique un franco esfuerzo hacia un mejoramiento moral, a hacer más completo el dominio de la inteligencia y más fecunda y sana la determinación de la voluntad. La tolerancia es el medio indispensable de ese perfeccionamiento. Por eso, tolerar es fecundar la vida.

Así, la tolerancia mueve toda la obra de Rodó.

Su gran entusiasmo por Juan María Gutiérrez se cifra, tal vez, en reconocerle esta gran virtud en "el horizonte altísimo en que se dilatan sus admiraciones y entusiasmos no limitados nunca por exclusivismos de gusto personal, ni por la intolèrancia de escuela, en su capacidad para comprender todas las formas de lo bello dentro del arte literario e identificarse con los más diversos estímulos de inspiración".

En *Ariel* se formulan las doctrinas de análoga tendencia que hemos recordado anteriormente.

En el opúsculo *Liberalismo y Jacobinismo*, como en la admirable carta intitulada "El sentimiento religioso y la crítica", circula y enaltece todos sus pensamientos, esa hermosa fuerza de respeto y alta conciliación. Dijo en *Motivos de Proteo* que no entraba a averiguar la lógica y la transparencia de una doctrina, desde que fuese trasunto sincero y entusiasta de un alma noble y pura, y aquí insiste, aclara y concreta, aún más, si cabe, su pensamiento, bajando a la región ardiente de las contiendas religiosas: "Crea usted que nada me inspira más respeto que la sinceridad religiosa, dondequiera que ella se manifieste, cualesquiera que sean los dogmas a que viva unida. Ante el fervor que brota del recogimiento del corazón, y presta alas de inspiración al pensamiento y trasciende a la conducta en caridad y amor, respeto y admiro. Jamás me sentiré tentado a encontrar objeto de desprecio o de burla, en lo aparente y literal de un dogma, si por bajo de él, enfervorizando al espíritu que lo profesa, percibo un hondo y personal sentimiento del impenetrable misterio de que son símbolos o cifras todos los dogmas" (4).

Juzga a la luz de este criterio lo que hay de flaco e imperfecto en las religiones positivas, pero reconoce que la preocupación del misterio infinito es inmortal en el alma humana.

"Nuestra imposibilidad de esclarecerlo no es eficaz más que para avivar la tentación irresistible con que nos atrae, y aun cuando esta tentación

(4) *El sentimiento religioso y la crítica*

pudiera extinguirse, no sería sin sacrificio de las más hondas fuentes de idealidad para la vida y de elevación para el pensamiento.

"Nos inquietará siempre la oculta razón de lo que nos rodea, el origen de donde venimos, el fin adonde vamos, y nada será capaz de sustituir al sentimiento religioso para satisfacer esa necesidad de nuestra naturaleza moral. Si las religiones tuvieran la noción clara de sus límites, nada faltaría para sellar por siempre su convivencia amistosa con el espíritu de investigación positiva y con los fueros de la libertad humana" (5).

Y entusiastamente declara que son grandes pensadores Goethe, Spencer, Comte, Renán, Taine, Carlyle, etc., porque levantaron la tolerancia a la altura de una visión olímpica, porque tratando la ciencia y la religión en una esfera superior, hicieron que se nos apareciesen como dos fases diferentes, pero no inconciliables, del mismo misterio infinito, o, porque son ejemplo del más alto respeto por el cristianismo aun creyéndolo fruto humano y no divino (6).

Muy insuficiente sería lo anteriormente expuesto, para dar una noción, aun somera, del carácter especial que reviste la tolerancia en Rodó. Debo insistir, pues, sobre punto tan importante, escudriñando algo más su pensamiento.

La característica de esta tolerancia es que, manteniendo su sello social propio, excede, sin embargo,

(5) Ibídem, pág. 9

(6) *Liberalismo y Jacobinismo*, págs 15 y 16.

del terreno del derecho, para adquirir un aspecto individual en cierto modo más libre y abierto, el de la caridad.

No significa sólo que carezcamos del derecho a imponer una fe, y que, por lo tanto, se funde así un orden jurídico en que cada fe defiende su ideal en lucha leal con las demás. Rodó va más lejos; para él, la tolerancia no es únicamente una doctrina de derecho, una defensa del propio pensamiento, una limitación de la acción, en vista de una mayor libertad y capaz de hacer posible una convivencia más extensa y mejor para el desarrollo individual y social.

Es precepto de caridad; trasciende la esfera del derecho; es un amplísimo deber que impulsa a un gran perfeccionamiento del hombre porque lo lleva a sobreponerse a pasiones aun nobles, pero que, miradas desde un plano en que deberían ceder algo de sus pretensiones demasiado exigentes, podrían parecer un tanto inferiores.

Ese amor, que busca la compenetración de las mentalidades, no es, ni puede ser, exigido como un derecho. Y la tolerancia en el concepto vulgar es exigible; es sólo el respeto al derecho ajeno, garantido por la sociedad, de la libertad de pensamiento, una de las bases en que reposa el orden social moderno. Esta tendencia, ya aproximadora de los hombres, en nuestro gran literato va más allá de mantener distancias, de limitar actividades, de respetar el derecho de otro.

"Comprendámosla cabalmente: no la que es sólo luz intelectual y está a disposición del indiferente y del escéptico, sino la que es también calor de sentimiento, penetrante fuerza de amor". Es "la to-

lerancia que afirma, la que crea, la que alcanza a fundir, como en un bronce inmortal, los corazones de distinto timbre.." (7).

Bien claramente se comprende el alcance de tan hermosa concepción. Esta tolerancia no es un mero acto de inhibición ante el derecho de otros de afirmar su creencia; no una simple negación: no atacar el derecho ajeno; es solamente un límite a la actividad; inspirada por un intenso sentimiento de amor, es activa, es afirmativa, es ilimitada; no es simplemente correlativa de un derecho; tiene la inexigibilidad exterior del deber más extenso, el perfume especial de lo que emana de lo profundo del alma y no ha sido encasillado aun en los moldes sociales.

Mas tampoco hay que confundirla con el puro amor a la sabiduría; no es sólo ansia inextinguible de saber, pues éste directamente sólo compete a la inteligencia; aquel amor está hecho de viva acción también y es enérgica y derechamente social, pues tiende a fundir, a unir, a encontrar lazos aún donde pudiera parecer que sólo un abismo existiera.

"No es el eclectismo pálido, sin garra y sin unción. No es la ineptitud de entusiasmo, que en su propia inferioridad tiene el principio de una condescendencia fácil. No es tampoco la frívola curiosidad del dilettante, que discurre al través de las ideas por el placer de imaginarlas; ni la atención sin sentimiento del sabio, que se detiene ante cada una de ellas por la ambición intelectual de saberlas. No es, en fin, el vano y tornadizo entusiasmo del irreflexivo y veleidoso..." (8).

(7) *Motivos de Proteo*, pág. 373.
(8) Ibídem, págs 373 y 374.

Está constituída, pues, no por una, sino por todas las potencias del alma, en plano elevadísimo; imposible su nacimiento en inteligencia incapaz de suficiente comprensión; imposible si a esa comprensión no se une una simpatía tan delicada, a la vez que poderosa, que lleve a la mente hasta lo que reputamos más opuesto a nuestro pensamiento y nuestra creencia, y que mueva y acerque hasta lo que parece más lejano, porque en los más opuestos polos del entendimiento, por estar éste infiltrado de razón en algún grado, ha de proporcionar siempre alguna parcela de verdad, de bondad o de belleza, capaz de aumentar el acervo humano, contribuyendo a que el hombre y la sociedad sean más perfectos y mejores.

VIII

Ha llegado nuestro Rodó a la doctrina ética y artística de que son exponentes todos sus escritos, y deficientísimo bosquejo los anteriores capítulos, por el estudio atento y amante de todo lo que en nuestra época contemporánea es obra del pensamiento, o arranque sano del corazón, y en el estupendo alambique de su poderosa organización estética y moral ha destilado lo que llega a lo más íntimo del alma, tocando a lo esencial de la personalidad, a lo más duradero, lo hondo, lo que sólo se transforma en el largo período de una época.

Sus dudas no son vanas, ni fruto de ausencia de convicciones firmes, únicas fuerzas capaces de mover enérgicamente la acción en la vida real, de sacar las ideas de lo especulativo y encaminarlas al



efectivo dominio de lo práctico. Sus dudas son, tan sólo, medios de alcanzar una esfera más elevada donde señorear su espíritu.

Su ambición es volar siempre más alto, como dijera Dante de Homero: *"sovra gli altri com'aquila vola"*.

Pero si quiere volar siempre más arriba, y lo predica, como norma de conducta, con la unción propia de la ternura de su alma, no es por espíritu de utilitario predominio, no para gozar del vértigo de la altura o para dominar autocrática y orgullosamente sobre los otros, vuela porque tiene sed infinita de conocer y de ser bueno; se alza siempre a planos superiores para saber más y sentir mejor, para permitir que su razón doblegue más fácilmente el arrebato y enceguecimiento natural de las inclinaciones, y, así perfeccionado y sublimizado, entregar a sus contemporáneos el fruto sazonado de obras perfectas por su forma y por su fondo; para poder predicar el evangelio más impersonal posible y el que más se parezca a lo inmutable, el más puro, el más firme para la acción.

Ésta es, en mi sentir, la esencia de su enseñanza, viva, energética. Y por eso se me antoja que no han comprendido bien a Rodó, los que arrancan de esa tolerancia suya, doctrinaria y profundamente personal, que a mi juicio es lo que en él tiene mayor precio, para significar que es enemiga cordial de toda acción eficiente y que conduciría, si fuese practicada, a un indiferentismo, a una especie de fakirismo estéril.

Esta opinión se expone, en un libro que es en su conjunto una calurosa apología de Rodó, en los términos siguientes: "Por pensar así, aparecía Rodó

como un espíritu sereno y contemporizador, —y a las veces intangible Sobre todo el turbión de sus semejantes, que pasan su existencia polemizando y combatiendo por ideas políticas, religiosas y sociales, él surgía, tal vez, como el único intangible. Mas, si todos hubieran pensado como él, ¿dónde quedaría el progreso, dónde el desenvolvimiento de las ciencias? No es el indiferentismo contemplativo quien engendra la evolución de los seres y de las instituciones: es la lucha de las ideas, el choque de las pasiones, el combate de los hábitos y costumbres. El pueblo que cristalizara toda su especulación espiritual en un gesto de indiferencia hierática, sería un pueblo muerto para la eternidad. En vez, la evolución y el progreso son las obligadas resultantes de la integración y desintegración de las ideas más opuestas: la verdad surge siempre del choque de dos afirmaciones contrarias, como la luz del choque de dos piedras (1).

Que me perdone el ilustrado crítico, si repito que en esta parte tal vez no ha comprendido acabadamente a su amigo. Se olvida de que el alma mater de la doctrina de Rodó, no es un "diletantismo" estéril, ni la idea abstracta, ni la divagacion del ensueño, sino un motor vigoroso: el sentimiento de amor, que lleva al hombre a la lucha, al esfuerzo vívido para el triunfo de su ideal.

No suprime, pues, la lucha; ni la serenidad que en las alturas del pensamiento se alcanza es sinónimo de frialdad, de inacción, de contemplación, de verdadera ataraxia.

(1) *Rodó*, por VÍCTOR PÉREZ PETIT, pág 221

La ataraxia fué renunciamiento, fué un verdadero ascetismo pagano; en tanto que en la moderación respecto de ciertas pasiones en pugna, que preconiza Rodó para llegar a un ideal más alto, en una mayor comprensión que es ya un goce, vive un sentimiento de convicción que es activo y muy profundo porque abarca muchas conexiones con ideas, recuerdos, juicios, imágenes, etc.

La contemporización no significa debilidad, ni claudicación, desde que fluya de un espíritu de crítica, capaz de levantarse sobre los apasionamientos ambientes, agudos o crónicos, para analizar de nuevo los conceptos en oposición, en un plano elevado y al abrigo de tales factores que puedan ser perturbadores de un juicio bien constituído. ¿No hay, así, más probabilidad de obtener la verdad y el bien, o de estar más cerca de ellos?

Para negarlo fuera preciso llegar hasta desconocer el valor superior de la razón; y a sostener que el principio de la templanza de los impulsos ciegos de la naturaleza, que se admite como inconcusos en la moralidad elemental, carezca de la misma virtud llevado a cumbres más prominentes del espíritu humano.

Ahora bien; el pensamiento más trabajado por un juicio sereno y ecuánime ¿sale por eso debilitado de aquella prueba? ¿Se vuelve por ello frío, glacial, inapto para la acción? Error, profundo error. En semejantes espíritus ese trabajo de elaboración suprema produce un convencimiento intenso y hondo, y por eso una fe en su verdad o en su bondad capaz de empujar vigorosamente al triunfo de una idea que no es adherencia superficial, ni accidente pega-

dizo, ni adhesión ligera interesada o irreflexiva o ni siquiera poco reflexiva.

La convicción así adquirida es propiamente un dogmatismo, no de origen simplista, unilateral, puramente pasional; pero es creencia y creencia firme, sólida, porque tiene mucho de la certeza científica: una gran suma de objetividades, pues ha tenido que salir del propio círculo del pensamiento y sentimiento para auscultar las palpitaciones que en otros revelan también una vida, y ha llegado, hasta por definición, a una gran complejidad, ordenada y unificada orgánicamente, que es la característica de la verdad científica.

Es lo que Rodó ha resumido admirablemente en otros términos: "una convicción que adquirimos con los afanes y vigilias de nuestro entendimiento es como hacienda que allegamos con el sudor de nuestra frente: trabajo acumulado"(2). Y la creencia debe adquirirse siempre así, por la visión clara de las cosas, y de los propios estados psicológicos, criticados constantemente por el propio instinto razonante.

Es un prejuicio sostener que quien así consolida, renueva o modifica sus opiniones y certezas, empleando un esfuerzo incansable de auto-crítica, exponiéndose menos a error o a ser injusto o inhumano, llegue por eso a un indiferentismo contemplativo, a "cristalizar toda su especulación espiritual en un gesto de indiferencia hierática". En mi sentir, por el contrario, es prepararse mejor, más sólidamente para la vida intensa y expansiva con que se sueña; es afinar sus armas, es hacerse más apto para la lucha y para el triunfo.

(2) *Motivos de Proteo*, pág 391.

No se niega la necesidad de la lucha; se afirma que si forzosa es la contienda, todavía hay más necesidad de cooperación, de acuerdo, de simpatía solidaria entre los hombres.

¿Cuál es siempre el término de la discordia? ¿No es, acaso, el triunfo de una coordinación nueva, de una unión más fuerte y extensa entre los hombres?

Y si en el ilustrado crítico a que me refiero, no hay sino elogios para las afirmaciones de Rodó; si, cuando afirma, le "aparece como un vidente, como un apóstol"(3) ¿no hay hasta real y verdadera contradicción en mostrar su doctrina como conduciendo a indiferencias o cristalizaciones muertas?

¿Por ventura, Rodó no practicó sus enseñanzas? Su crítico, a pesar de afirmar que fué "el discípulo de sus propias doctrinas"(4), parecería querer admitirlo cuando asevera que "el dogmatismo que en tal circunstancia combatiera arrogantemente nuestro escritor, fué no obstante, practicado por él en su ulterior predicación moral, y casi siempre en sus juicios y escritos literarios"(5).

Hay aquí, sin duda, un malentendido, una confusión.

Nadie como Rodó es el ejemplo más acabado de la unidad perfecta, entre sus doctrinas y sus actos. Combatió los dogmatismos de las intolerancias, vinieran de donde vinieran, de cuño religioso o racionalista, de origen literario, moral o político; pero al luchar, al combatir lo hacía siempre por una fe, por una convicción que era fuerza viva, aunque esa fe

(3) PÉREZ PETIT, op. cit., pág. 222.
(4) Op. cit., pág. 325.
(5) Op. cit., pág. 222.

estuviese empapada de conciliaciones previas, de crítica reposada, de razonamiento trabajado con el propósito más altamente humano que pueda soñarse: el de acercar, el de unir.

Su doctrina, por el hecho de ser, era fe: no escepticismo condenado fatalmente a la inercia, a la muerte, sino destinado al combate, aunque informado en su más íntima médula por el deseo de hacer la vida mejor y la contienda más digna de hombres, de acuerdo con la evolución que conduce a una simpatía cada vez más intensa. A nadie debería extrañar, por lo tanto, su calor de apóstol, de vidente.

Dice el distinguido escritor citado, que "la evolución y el progreso son las obligadas resultantes de la integración y desintegración de las ideas más opuestas: la verdad siempre surge del choque de dos afirmaciones contrarias, como la luz del choque de dos piedras"(6).

Cierto es esto y el insigne Rodó jamás lo había negado, y no sería por eso infiel a su doctrina de suprema tolerancia. ¿Acaso obsta, la aceptación de tales principios, a que se sostenga que el hombre trate de fundir la verdad en el hornillo de su propio pensamiento, y que el choque de las afirmaciones más opuestas busque la unión en su cerebro para luego comunicar a los otros, y luchar por él, ese producto que se reconoce mejor y fruto evolucionado sólo cuando es consecuencia de una contienda previa entre hombres?

Hay más; la luz no resulta del choque de dos piedras cualesquiera; es preciso una elección anti-

(6) Op cit, pág 221

cipada y un análisis y estudio razonado y cuidadoso para llegar a encenderla, aun en la materia inorgánica.

Y la luz tampoco surge del choque de dos ideas contrapuestas, si la oposición es estimulada o constituída por apasionamiento que excluya la reflexión serena, propia del hombre, y cada vez más serena en el hombre más civilizado. En este caso, la luz emerge después, cuando las exaltaciones se calman, y el intelecto replantea tranquilamente el problema, o cuando desaparecen los hombres que creyeron con la enorme fuerza de lo unilateral, y vienen otros que hallan puentes donde aquéllos vieron abismos insalvables.

La concepción de Rodó no anula la lucha; lo que quiere que desaparezca es su aspereza, su dureza, y la intolerancia ruda del que cree poseer definitivamente la verdad.

No hay apatía, ni indolencia, ni indiferentismo en una doctrina conformada con estados psicológicos reales y no puramente formales, impulsada por un ideal de amor, y, por lo tanto, de acción, con raíces en la naturaleza humana, y no en la esperanza de un más allá inaccesible e indemostrable.

Es profundamente individualista por ser ideal íntimo de perfección propia, realizado perseverantemente por un intelecto que salva barreras y se hace más fecundo, por virtud de sentimientos que no por sobreponerse a otros más violentos pero inferiores, pierden su potencia para mover la voluntad así más múltiplemente estimulada por tantas fuerzas venidas de todos los ámbitos del espíritu.

Y es profundamente social porque acerca a los hombres, pues los eleva sobre impulsos que separan;

porque consolida el valor de la razón; porque fomenta los sentimientos desinteresados y generosos; porque utiliza la acción de mil fuerzas ideales que se perderían en la lucha salvaje de las pasiones irracionales, o del torpe apetito de los intereses; porque así expande y fecundiza la vida, llenándola de claridades más transparentes, de goces más elevados, de sentimientos más puros, y, por lo mismo, de acciones mejores.

IX

En resumen, porque la suya es doctrina de doctrinas, porque fija los jalones más esenciales para que el hombre pueda alcanzar indefinido perfeccionamiento, es por lo que considero eficiente y duradera la enseñanza que nos lega Rodó. Por eso es que no comprendo un ideal más alto que el suyo.

Todas las críticas que se le han dirigido, y las que concebimos por ahora, como posibles, han partido de abajo: de una escuela, de un sistema, de un sectarismo, de algo que puede ser noble y sincero, pero que, por su naturaleza misma, obra dentro de los siempre estrechos límites de un aspecto de las cosas, de una faz de lo real, y no tiene acabada conciencia de su imperfección, por ser una paralización del tiempo y una limitación que se pretende definitiva de lo indefinido.

Verdaderamente no se concibe la crítica y negación de una doctrina del esfuerzo humano, en perpetuo devenir de perfeccionamiento, dirigido por un ideal inmanente de tolerancia que es respeto y que es amor, doctrina que sólo excluye lo insincero, lo

desleal, lo mezquino; y que, aun con semejantes altísimas guías, todavía proclama que no se la ame "sino mientras no se haya inventado fanal más diáfano".

Y la fe en eso más hondo del alma humana, es también y tiene que ser un dogmatismo, un dogmatismo básico, porque es substancia de vida, porque sin esos principios cardinales el progreso individual y social nos aparecen como imposibles.

Por eso, declaro simplemente, que me cuesta tomar la copa de Leucipo para asociarme a su brindis de la despedida al maestro: ¡Por quien te venza con honor, en nosotros!

Marzo de 1920.

LOS PROBLEMAS DE LA LIBERTAD

LOS PROBLEMAS OPUESTOS

Los dos grandes problemas que trata de separar Vaz Ferreira para tratar de orientarnos en estas difíciles cuestiones, son: los relativos a los movimientos de un cuerpo que contiene fuerza, consistentes en saber si son determinados o no por la totalidad de las fuerzas que obran en el Universo, las exteriores al cuerpo más la que está en el cuerpo; y los relativos al cuerpo mismo, que son de mayor o menor libertad respecto del mundo exterior.

No quiere que en modo alguno se confundan estos problemas, porque ello nos conducirá a la imposibilidad de solucionarlos debidamente.

En el caso de "hechos" o "actos", no se debe tener en cuenta los "seres" que los producen o contribuyen a producirlos como tales "seres" o "cuerpos". El acto o hecho no contiene "fuerza"; para pensar en tal relación es preciso pensar en un "cuerpo" o un "ser", pues sólo un "ser" o un "cuerpo" son capaces de llevarla en su interior.

Y entonces, si libertad es sinónimo de independencia respecto de lo exterior, esta palabra sólo debe

aplicarse razonablemente a los "seres" o "cuerpos", nunca a los "actos" o "hechos". Los actos y los hechos no son, pues, libres o no libres, sino determinados o indeterminados.

Pero Vaz Ferreira, al establecer estos conceptos de determinado e indeterminado no abstrae completamente "los movimientos de un cuerpo que contiene fuerza", o sean sus "actos", del cuerpo mismo que se supone "libre", desde que es dato del problema que "contiene fuerza".

En efecto, dice Vaz Ferreira: "Los movimientos de un cuerpo que contiene fuerza, son determinados con relación a la totalidad de la fuerza universal (la que está en el cuerpo, más la que está en el mundo exterior), e indeterminados con relación al mundo exterior, o a las fuerzas que lo representan. El movimiento del buque de vapor puede ser calculado y previsto, en un momento dado, teniendo en cuenta el viento, la corriente y la tensión del vapor, pero no puede ser calculado ni previsto teniendo en cuenta sólo el viento y la corriente"[1].

Está bien claro que aquí la determinación o indeterminación de los "actos" no se establece por el examen exclusivo de las fuerzas que lo producen o lo explican, abstracción hecha de todo problema de libertad de "seres".

No; aquí se dice primero que se trata de estudiar el "acto" de un "cuerpo" que contiene fuerza y con relación a esta fuerza contenida es que se calcula si el acto de tal cuerpo es determinado o indeterminado. Las palabras empleadas no son dudo-

(1) CARLOS VAZ FERREIRA, *Los Problemas de la Libertad*, (Edición de 1907), pág. 14

sas. Es "determinado", es previsible o explicado puede agregarse, por la fuerza que está en el cuerpo más la que está en el mundo exterior; y es "indeterminado", imprevisible o queda inexplicado, si sólo nos atenemos a las fuerzas del mundo exterior al cuerpo.

En este ejemplo no puede dudarse que la determinación o indeterminación de los actos se relaciona íntimamente con la circunstancia de que el cuerpo "contiene fuerza".

En la página siguiente las cosas varían un tanto. Para el concepto de libertad o no libertad del ser, forzoso es distinguir o averiguar si en él hay alguna fuerza que se opone a las del mundo externo, lo que le proporcionará una independencia mayor o menor, según lo sea esa fuerza interna; pero "si pensamos, no en el buque (un ser)", agrega Vaz Ferreira, "sino en su movimiento (un acto) en un momento dado, ensayaremos la explicación de ese movimiento como una resultante de las fuerzas concurrentes; y esta explicación será, en uno y otro caso, idéntica por su naturaleza; entre el movimiento del buque y sus antecedentes mecánicos, la relación es siempre la misma, e importa poco desde este punto de vista que una parte de la fuerza antecedente sea o no producida en (o por) el buque"(2).

La modificación en el concepto del "acto" es evidente. No se toma en cuenta para fijarlo que haya una fuerza en el ser que produce el acto. Si no se ha entendido mal el "importa poco...", esa cláusula quiere decir que para la consideración o explicación de los movimientos de los seres, es indiferente

(2) Op cit, pág 15

dividir las fuerzas que concurren a producirlo en dos grupos, las del cuerpo que se mueve y las del mundo exterior. Podemos pensar en la totalidad de las fuerzas que obran sobre él, abstracción hecha de su procedencia, porque "la relación entre el movimiento del buque y sus antecedentes mecánicos es siempre la misma".

El Dr. Vaz Ferreira ha conseguido así separar algo más el problema de la libertad, que es propio de los seres, del de la determinación o explicación, que es propio de los actos.

Pero resta alguna incertidumbre después de leer estas dos páginas.

En el resumen de la pág. 15 se consigna lo siguiente: respecto de los seres se plantea el problema "de su independencia o libertad (respecto del mundo exterior)"; y respecto de los actos el de "su determinación (por sus antecedentes)". Así el término *libre* es "naturalmente aplicable a los seres" y así se podrá "hablar inteligiblemente de seres libres o no libres", en tanto que el término *determinado* es "naturalmente aplicable a los actos" y se dirá de ellos que "son determinados o indeterminados".

Nada observaré respecto del término "libre". Se mantiene el mismo como una relación de dependencia del mundo exterior si el ser no contiene fuerza, o de independencia si la contiene.

Pero en cuanto a los actos debo observar lo siguiente. En la pág. 14 los actos son "determinados" o "indeterminados" relativamente al origen de las fuerzas que lo producen, esto es, si se tienen en cuenta la totalidad de las fuerzas que obran sobre el cuerpo en movimiento, o sólo con relación a las fuerzas exteriores al cuerpo.

En cambio, como en la pág. 15, el autor ha abstraído el movimiento del cuerpo que lo produce y para considerar el primero, así separado del segundo, se atiene al conjunto de las fuerzas que lo producen, sin distinguir de dónde proceden, resulta que si bien el concepto de "determinado" es igual al de la pág. 14 porque se refiere a la totalidad de las fuerzas que mueven el cuerpo, no ocurre lo mismo con el de "indeterminado" que es otro o tiende a ser otro.

En efecto, para expresar la "determinación" del movimiento de un cuerpo que tiene una fuerza A tanto da notar que es producida por $A + E$, siendo E las fuerzas del mundo exterior, o decir que es producida por T, expresando por esta letra la totalidad de las fuerzas que obran para producir el movimiento dado.

Pero ¿la "indeterminación" del movimiento de ese cuerpo se fijará en el pensamiento del mismo modo si empleo la fórmula relativa $A + E$ o la fórmula absoluta T? No me parece, y pretendo que Vaz Ferreira conserva el mismo vocablo pero su sentido es o debe ser otro.

En el primer caso (pág. 14) la indeterminación era claramente relativa. Los movimientos del buque son indeterminados "con relación al mundo exterior". La indeterminación reside pues en que "si sólo se tienen en cuenta el viento y la corriente", es decir, las fuerzas exteriores al buque, el movimiento de éste "no puede ser calculado ni previsto".

Ahora bien, si yo borro de mi espíritu la división de fuerzas en que reposa este concepto, enteramente relativo, y me atengo a la totalidad de las fuerzas que obran sobre el buque sin distinguir de

dónde proceden, ¿puedo mantener el mismo concepto relativo, si precisamente para separar bien los problemas debo olvidar que el movimiento lo realiza un cuerpo determinado, y entonces puedo emplear idéntica palabra "indeterminación" que fué empleada antes en un sentido relativo, para significar ahora una cosa bien distinta?

La "indeterminación" del movimiento no será ya una relación entre las fuerzas que actúan sobre el cuerpo, desde que para formar el concepto de "determinación" he abandonado toda relación de $A + E$ y he utilizado el concepto global T, "indeterminado" no podrá ser algo comprendido dentro del conjunto T de fuerzas, sino algo opuesto a esta totalidad. Tal sería el concepto de "comienzo absoluto" o contingencia.

Entre estos dos sentidos de la misma palabra "indeterminación" hay toda la diferencia que entre "lo relativo" y "lo absoluto".

Vaz Ferreira reconoce estas diferencias y las establece, a mi juicio, para luego fijar ideas.

El primer significado de lo "indeterminado" de los actos no se refiere a problema de actos puramente sino a un problema mezclado con la libertad del ser que los produce.

Esto está explicado en el parágrafo 5º de la pág. 16. "En nuestro caso del buque, que el movimiento dependa sólo de los vientos y de la corriente, o que dependa de los vientos, de la corriente y de la tensión del vapor, en nada altera la relación que el acto en sí mismo guarda con dichos antecedentes, mientras no se trate de otra cosa que de esta relación. La diferencia sólo aparece cuando el acto es considerado, no ya en sí mismo, no simplemente como un

movimiento, sino como un movimiento *del buque;* esto es: cuando ya no consideramos los actos sino *los actos de los seres,* lo que equivale a considerar los seres indirectamente. *Acto libre* quiere decir aquí, pues, *acto libremente ejecutado* (por un ser); de manera que *quien es realmente libre es, no el acto* (al que se aplica el término por extensión), *sino el ser que lo ejecuta.* Aunque se hable de actos, el punto de vista adoptado es el punto de vista individualizante; el punto de vista de los seres. Preguntar si tal acto es libre, en este sentido, equivale a preguntar si el ser que lo ejecuta, lo ejecuta libremente; si ese ser es libre en ese momento. En resumen: se trata de una manera indirecta de plantear el problema de la libertad de los seres; de una variante un poco confusa de ese problema, simplemente".

Y luego, bien claramente concluye:

"Pero, en la expresión *acto libre,* este calificativo podría tener un significado completamente distinto del anterior: puede tomarse como equivalente de *indeterminado;* no de indeterminado con respecto a los antecedentes exteriores al ser que lo ejecuta, pues éste sería todavía el sentido anterior (ver § 3, *b),* sino de indeterminado en la significación categórica del término; de indeterminado con relación a todos sus antecedentes" ([3]).

Resumiendo dice luego:

"1º — En el sentido estrictamente riguroso que hemos adoptado, no puede hablarse de actos libres (o no libres); la noción de libre conviene inteligiblemente a los seres y no a los actos.

(3) VAZ FERREIRA, CARLOS, op. cit., pág. 16.

"2º — Sin embargo, por extensión o indirectamente, puede hablarse de actos libres en la significación de actos libremente ejecutados por un ser, o, lo que viene a ser lo mismo, de actos indeterminados con relación a lo que no es ese ser.

"3º — Podría todavía hablarse de actos libres en la significación de actos indeterminados en absoluto. Pero hay que notar bien que esta acepción más o menos impropia, *es completamente distinta de la anterior* (subraya V. F.); y que, si no se las distingue claramente, debe sobrevenir por fuerza, al tratar estas cuestiones, la confusión más absoluta".

Luego, al distinguir en el hombre los problemas que se están estudiando dice bien explícitamente lo mismo.

Ante todo hay un problema de libertad: "si el hombre depende del mundo exterior o si contribuye con fuerza propia a la producción de sus actos (en algunos casos, por lo menos)".

Conjuntamente con el anterior se plantea una variante del mismo, el de "la determinación o indeterminación *de los actos* del hombre, *con relación a lo que no es el hombre*" (subraya V. F.).

Un problema completamente distinto, concluye, es el "de la determinación o indeterminación de los actos del hombre en el sentido absoluto, *con relación a la totalidad de los antecedentes*" (subraya V. F.).

En la tabla de la página 32 se señalan los problemas de los actos con relación al ser y al mundo exterior con la letra L' con la indicación de que se refieren al punto de saber "si los actos de tal ser se explican totalmente por lo que no es ese ser", y así al problema de la libertad del "hombre" correspon-

de su variante relativa a *los actos* del hombre, si éstos se explican totalmente por lo que no es el hombre. En el caso de la voluntad, el problema de ser L Ⓥ consistiría en saber si ella depende totalmente de lo que no es ella, de la "no-voluntad", y el correlativo de los actos de la voluntad, esto es, L' Ⓥ consistiría en saber si los actos de la voluntad se explican totalmente por lo que no es la voluntad.

Para aclarar en lo posible estos problemas en la forma planteada, creo que deberían indicarse sus soluciones posibles, o mejor dicho, indicar las tesis que podrían oponerse como soluciones de cada uno de esos problemas.

Así el problema de la libertad del buque a que se refirieron los primeros ejemplos de Vaz Ferreira, que sería L Ⓑ podría llevar a dos tesis opuestas: 1ª B contiene fuerza, o es libre, lo que significa independencia relativa o absoluta respecto del mundo exterior. 2ª B no contiene fuerza, o no es libre, lo que significa dependencia absoluta del mundo exterior.

¿Cómo deberán ser los actos de B libre o de B no libre?

Tomemos ahora a B libre. Dice Vaz Ferreira que no es enteramente absurdo hablar de actos libres en el sentido de actos libremente ejecutados por un ser; corresponderían a los actos ejecutados por un ser que contiene fuerza. Si este ser obra, su fuerza contribuye a conformar el acto; éste no será producido necesariamente por el mundo exterior. Acto de B libre será igual a $E + A$ (usando la fórmula anterior en que A sea la fuerza propia del buque); por eso el acto podría decirse libre.

Vaz Ferreira le llama también "indeterminado", pero en un sentido relativo, con relación a lo que es el ser que obra. En este sentido, el ser es "libre" porque no depende del mundo externo exclusivamente, y sus actos "son libres" o pueden llamarse tales porque no son determinados por el mundo externo exclusivamente. Acto "libre" significaría así acto "indeterminado" respecto del mundo exterior.

Pero Vaz Ferreira ha dicho también que el mismo acto es "determinado" con relación a la totalidad de la fuerza universal (la que está en el cuerpo más la que está en el mundo exterior) e "indeterminado" con relación al mundo exterior, o a las fuerzas que lo representan (pág. 14). Así puede ser calculado y previsto, teniendo en cuenta todas las fuerzas que producen el movimiento, pero no podrá serlo, teniendo en cuenta sólo las del mundo exterior. En la pág. 22 insiste en lo mismo.

En resumen, formulando estos resultados, diremos: el ser libre B produce actos "libres" que se señalarían así: L' Ⓑ. Ellos serían "indeterminados" respecto del mundo exterior. Es decir, el acto de B no explicado por E solamente; pero esto ocurre porque es explicado por $E + A$ (fuerza que está en B).

Ahora bien, surge luego esta pregunta: el cuerpo B, libre ¿no podría realizar actos "no libres", o sea "determinados" exclusivamente por las fuerzas del ambiente representadas por E? Pero tal acto ¿podría ser llamado "indeterminado" a pesar de ser expresado también por la fórmula $E = T - A$?

Este acto será "determinado" por las fuerzas ambientes y sólo podría ser "indeterminado" en el sentido absoluto, cuando esta palabra equivale a

comienzo absoluto; pero entonces no podrán la determinación y la indeterminación producirse al mismo tiempo, porque se excluyen, desde que indeterminación es aquí lo opuesto a determinación.

Pero según Vaz Ferreira, cuando esto ocurra, se ha desvanecido el punto de vista de los "seres" y sólo existe el de los actos considerados absolutamente, porque el problema se transforma en D △.

Lo interesante del caso, no obstante, es que a pesar de encararse así el acto, no podemos dejar de pensar que es acto de un ser B.

Supongamos el caso de un reflejo puro en un animal inferior, el movimiento de la pata de la rana excitada por la influencia del ácido acílico o de una pinchadura Es producido por el mundo exterior puramente; las fuerzas que hay dentro de ese "ser" no obran, o lo hacen en cantidad despreciable (pág. 20). El acto de este "ser" es determinado por E, desde que la fuerza que hay en la rana, como animal, que en otros momentos la hace mover, o contribuye a ello, en este caso y momento no obra, no contribuye al acto.

El acto reflejo es, pues, un movimiento "determinado" por la fuerza exterior. Pero ¿no habría que corregir el concepto de libertad de la rana? Podríamos decir que este acto "no libre", en el sentido relativo al mundo exterior, es producido por un ser "libre" que está vivo, que tiene fuerza propia?

No me parece, con arreglo a las distinciones y definiciones de Vaz Ferreira. El ser, en ese momento, no es libre, puesto que depende del mundo exterior, no se mueve, es movido.

Tomemos ahora un acto instintivo; se trataría de "un acto libre", puesto que sería el acto de un ser libre, esto es, que tiene fuerza propia, y sería "indeterminado" respecto del mundo externo $E = T - A$.

En presencia de estos ejemplos, lo más exacto sería decir que la rana, el ser, es libre "en el momento" del acto instintivo que es libre en el sentido de "indeterminado" respecto del mundo exterior, de E, precisamente porque está determinado por $E + A$, la fuerza, o alguna de las fuerzas, que está en el ser y que en ese momento obra.

Pero, entonces, el concepto de libertad de los seres no podrá ser expresado con exactitud diciendo solamente que procede exclusivamente de la fuerza que hay en el, capaz de oponerse a la del exterior. Para saber ciertamente si es libre o no libre, es forzoso que actúe, porque "el ser" que contiene "fuerza" no es "necesariamente" libre, desde que esa fuerza puede obrar o puede no obrar. Si dijesemos que todo "ser" o "cuerpo", o "entidad" que contiene fuerza propia es "libre", llegaríamos a una contradicción en los términos, en el caso de que no obrase la fuerza propia. Ese "ser" sería "libre" por definición, y "no libre" al mismo tiempo en ese caso.

Para evitar la contradicción no veo otra cosa que cambiar la definición y no admitir que pueda decirse, con independencia de los actos, que el ser es libre o no libre, sino que habría que introducir en ella el elemento tiempo y así concretizarla. Un "ser" será "libre", si en un momento dado, en "un acto" la fuerza propia obra para neutralizar en todo o en parte las del mundo exterior. El acto, pues, el instante en que el ser obra, debe ser examinado para saber si el "ser" es o no libre "en tal momento".

Los seres no serán libres si contienen fuerza, sino si en el momento de obrar usan o no de su fuerza.

La fuerza agregada a un bote, la de un remero, por ejemplo, ¿hará "libre" al bote? No me parece; será libre, en el sentido de Vaz Ferreira, sólo en el caso de que esa fuerza actúe. En el momento en que el remero levanta los remos, nadie podrá decir que "el bote" es libre, porque exista en potencia una fuerza en él. Dependerá de las fuerzas exteriores, y eso significa, según Vaz Ferreira, que no es libre

Este análisis nos conduce a otra consecuencia y es que el punto de vista "del acto" es esencial para juzgar con certeza el punto de vista "del ser". No bastará saber que hay fuerza dentro del ser, será forzoso que obre y que en cada caso se examine su "acto" para poder afirmar que "el ser" es libre o no libre, que depende o no depende del mundo exterior.

Llego así a la conclusión de que no es posible separar completamente el problema de la acción, del problema del ser, en el caso de que sepamos que el ser "contiene fuerza".

Vaz Ferreira supone demasiado cuando da carácter de libre a un ser porque hay en él una fuerza

Hablando de los movimientos del cuerpo que contiene fuerza dice que "no se puede decir en ningún sentido que dependa del mundo exterior; es independiente de el, parcialmente al menos, porque una parte de la fuerza universal está en él, o es él. En ese sentido, de *no totalmente dependiente del mundo exterior,* se puede decir que ese cuerpo es *libre*" (subraya Vaz Ferreira).

Llega a esta generalización nuestro autor, pero sería exacta únicamente en el supuesto de que siempre que un cuerpo contiene fuerza, ésta contribuye a la acción. No es libre el cuerpo "porque una parte de la fuerza universal está en el o es él", porque con ella y todo puede no serlo en un caso dado.

Los casos de que se vale Vaz Ferreira para fundar su concepto de libertad de los seres, son todos de acción, en la cual la fuerza del cuerpo tiene un papel.

Mas como hay también casos en que al obrar un cuerpo no desarrolla su fuerza, la definición de la libertad de los seres, es errónea, a mi juicio, porque no tiene en cuenta el factor "acto", es decir, el tiempo, el momento concreto en que el ser obra, pues sólo entonces podrá asegurarse que depende o no depende de las fuerzas del mundo exterior.

Un ser que tiene fuerza propia, sera, pues, "libre" o "no libre" según lo que resulte del examen de "su acto", del examen de las fuerzas que obran para producirlo.

Entonces, lejos de producir confusiones el no separar esos problemas, es la separación lo que los produciría y en realidad Vaz Ferreira no los separa nunca absolutamente.

El examen del "acto" de "un ser" es indispensable para saber si debe llamarse libre o no libre ese ser. Claro está que la libertad del ser supone siempre un punto de vista individualizante, como dice Vaz Ferreira, pues en tal momento lo que pensamos es dependiente o no del mundo exterior, como tal ser; pero sostengo que es inseparable la resolución de tal problema del relativo a los hechos que ese ser realice.

Si, por acaso, un ser que contuviese fuerza, permaneciese inmóvil, no sería posible afirmar que es libre. Es sólo cuando, una vez en movimiento, vemos que despliega una fuerza propia, que afirmaremos que es "libre". Pero, tal vez fuera exacto decir que es libre en sus movimientos, o mejor, que esos movimientos en que el ser despliega su fuerza, "son libres", esto es, que no dependen enteramente del mundo exterior.

Así lo que puede decirse con propiedad es que un ser que contiene fuerza se moverá libremente o no. Sus movimientos serán pues, libres o no libres, si el concepto de libertad equivale a independencia del mundo exterior.

En cuanto al ser mismo, no podremos afirmarlo, por saber tan sólo que contiene fuerza, sólo lo aseveraremos cuando y en el momento en que "su acto" sea libre en el mismo sentido, es decir que su producción haya dependido en parte o totalmente de esa fuerza propia. En otro momento, anterior o posterior, no sabemos si ese ser ha sido o será libre.

La libertad del ser depende de la libertad del acto, en el sentido de que esa palabra equivalga a independencia respecto del mundo exterior, porque esa independencia no puede aseverarse sino cuando el ser obra.

Acepto, pues, que hay un problema L'; pero en vez de admitir que es un problema un tanto impropio, y además derivado del de la libertad de los seres, L, sostengo que es el problema madre del que deriva el L.

No puedo admitir tampoco que el problema de "los actos" pueda estudiarse separadamente del de "los seres", porque no puedo pensar que "un acto"

exista en abstracto y aisladamente de un ser cualquiera. Cuando se produce un acto, es forzoso preguntarse: ¿acto de qué, de quién? Y entonces, el examen de las fuerzas que producen el acto me permitirá decir si el ser depende o no, en tal momento, del mundo exterior que sobre él obra.

LOS PROBLEMAS CON RETROACCIÓN

El examen de los problemas con retroacción proporciona, a mi juicio, nuevas pruebas de lo que vengo afirmando.

Dice Vaz Ferreira que la antítesis no-libre y libre que se admite en la comparación entre un bote y un buque de vapor, o entre un vagón y la locomotora que lo arrastra, se produce cuando son considerados *en el momento del acto;* pero basta "remontarnos un poco hacia atrás siguiendo la serie de antecedentes, para ver como entró de afuera, en el buque o en la locomotora, la energía activa; y, por consiguiente, si en vez de plantear el problema L (o su variante L') en el momento de la acción, lo planteamos, para el buque o la locomotora, tomando en cuenta un espacio de tiempo anterior determinado (mayor que el transcurrido desde la época en que se introdujo el carbón y se lo encendió, y, para evitar, complicaciones, menor que el transcurrido desde la construcción de la locomotora o del buque) esas máquinas nos aparecen como no-libres"(4).

Según Vaz Ferreira, los problemas de libertad de los seres pueden plantearse con retroacción o sin

(4) VAZ FERREIRA C., *Los Problemas de la Libertad*, pág. 32

ella. Consiste la retroacción en investigar en el pasado si el ser ha sido libre, esto es, independiente del mundo exterior, por tener una fuerza capaz de producir en parte o totalmente su movimiento.

"Dado el sujeto S, yo puedo preguntarme: si depende totalmente de lo que *actualmente* no es él (problema L, sin retroacción); si depende totalmente de lo que no ha sido él en ningún momento de un lapso de tiempo anterior (el mismo problema con retroacción: L^{r}), lapso que puede ser de un año, de dos, de cien ($L^{r}_{\textit{un año}}$, $L^{r}_{\textit{dos años}}$, $L^{r}_{\textit{cien años}}$); y, finalmente, si depende totalmente de lo que no ha sido él en cualquier momento de todo el pasado (L^{r}_{∞})"[5].

Del primer párrafo transcripto, ya resulta que es en "el momento del acto" que yo puedo establecer si un "ser" es libre o no libre. Yo he afirmado, en consecuencia, que es de los caracteres del acto de un ser, esto es, del analisis de las fuerzas que obran para determinarlo o explicarlo, que dimana el carácter de libre o no libre que debe darse al ser que obra

En cuanto a un ser que no actúa, creo que nada puede aseverarse respecto de su libertad o no libertad, porque si la fuerza que hay dentro de un ser no obra por cualquier circunstancia, sólo podría hablarse de una mera posibilidad de libertad, nunca de una libertad real.

Veamos algunos de los ejemplos de Vaz Ferreira "Si considero el buque de vapor en el momento mismo de su movimiento, digo con razón que se mueve por sí mismo, y si considero que ayer el buque no tenía carbón y que alguien se lo trajo de

(5) Id., id

afuera, digo en otro sentido que no se mueve por sí mismo, sino que es movido"([6]).

Otro ejemplo: "Un hombre, en este momento, ejecuta un acto cualquera, por ejemplo, un crimen: yo me puedo preguntar si obra por sí mismo, en el sentido de saber si es él quien obra realmente; él, tal y como es ahora, —o si lo hacen obrar; y, en este caso, diré que es él quien obra si movió el brazo por su voluntad; y diré que no es él quien obra si averiguo que otro hombre le condujo el brazo por la fuerza; pero en otro sentido, aun en el primer caso, diré que no es él quien obra si averiguo que, antes, han introducido en él una causa de acción que ha determinado el acto actual, por ejemplo· que lo han hipnotizado o que lo han hecho beber un licor"([7]).

Según estos ejemplos, el ser que obra en un momento dado puede ser considerado libre si se le observa entonces, si no averiguo que la fuerza que aparece en él ha sido colocada allí en un momento anterior al acto. Así el buque que obra con fuerza que parece propia, puede parecernos libre, pero si llegamos a saber que ayer o antes esa fuerza fué depositada en él, ya no nos aparecerá como libre. ¿Por qué? Indudablemente porque la fuerza que parecía "propia" no era suya; si ha sido colocada de afuera en un momento dado, esa fuerza es "mundo exterior" aunque esté incorporada al ser.

Esto nos llevaría a estudiar qué debe entenderse por "ser que contiene fuerza", o mejor, no será ya lo esencial para el problema real y no aparente de la

---

(6) VAZ FERREIRA, CARLOS, *Los Problemas de la Libertad*, pág. 33

(7) Id., Id.

libertad de los "seres", que ellos contengan fuerza en el momento de obrar, sino saber si esa "fuerza" puede ser llamada propia, puesto que puede no serlo, aunque en el momento del acto aparezca como suya.

El problema de la libertad L no se plantea ya como una mera relación entre fuerza del ser y del ambiente en un momento dado

En rigor, según Vaz Ferreira, no podría aseverarse si un ser es libre, si el problema no se estudia con retroacción. Sin ese estudio previo jamas podremos asegurar que el ser es libre porque "contenga fuerza", porque puede resultar que esa fuerza haya sido puesta de afuera en un momento anterior al acto.

La libertad de los "cuerpos" o de los "seres" de que antes se ha hablado es sólo aparente, y en los casos en que, como en el del buque y de la locomotora, sabemos a ciencia cierta que recibieron de afuera esa fuerza que aparece como interna, jamás podríamos decir verdaderamente que son libres.

Así, dice Vaz Ferreira: "Se comprende que, a medida que se va dando retroacción al problema, se va perdiendo la libertad de más y más seres; o, para no hablar impropiamente (pues no se pierde nada, y es sólo cuestión de puntos de vista diferentes), el número de seres que realizan las condiciones de libertad en cada nuevo problema (cada problema, con más retroacción que los anteriores), va siendo menor. Van pasando, por ejemplo, el buque de vapor y la locomotora, que estaban clasificados como seres libres, al grupo de los no-libres, mientras la libertad de otros seres sigue todavía irreductible con esa mayor retroacción"(8).

(8) Id., Id

Se refiere al caso de los seres vivos, en que desde el nacimiento tienen fuerza propia; pero esa fuerza, ¿fué puesta en ellos al nacer, lo que equivale a decir que estaba en sus componentes?

Esa sería la pregunta que deberíamos contestar para poder estar ciertos de que realmente es libre el ser vivo.

Y si no puedo resolver tal problema, ¿deberé dejar en suspenso la solución?

Como lo que se propone Vaz Ferreira en esta primera parte de su estudio sobre *Los Problemas de la Libertad* es separar y distinguir bien unos problemas de otros, no se apresura a contestar y afirma solamente que los problemas relativos a la libertad de los seres pueden plantearse sin retroacción o con ella. Dice en la pág 35 (§ 22): "Nuestro cuadro de la página 31, en cuanto a los problemas, tendría, pues, que ser completado todavía con nuevos enunciados y símbolos. Habría que poner, para cada problema, un enunciado sin retroacción y otro con ella, acompañados de los símbolos respectivos, lo que omitimos por tratarse de algo que el lector suplirá fácilmente".

Afanoso como estoy de llegar a conclusiones, no puedo conformarme con llegar a un cuadro sinóptico de los problemas y aun de problemas cuyas soluciones se oponen, o mejor que el mismo planteamiento de los unos debería modificarse ante el posible resultado de los otros; me parece que no se da satisfacción al propósito de claridad y precisión que preside a estos estudios si no se llega a ciertas conclusiones.

Vaz Ferreira dice: si se plantea el problema de libertad sin retroacción da tal resultado, si se plantea con retroacción da tal otro resultado.

Pero, ¿deberá plantearse con retroacción, siempre que se pueda? Y, la retroacción, ¿no nos lleva a conclusiones que deberían tener por resultado modificar el planteamiento primitivo del problema de libertad?

Comprendo que cuando la retroacción no es posible, tengamos que conformarnos con lo que el problema nos aporte sin retroacción.

Pero cuando sea posible, si no la aplicamos, habrá que admitir que la solución será sólo aparente, porque la retroacción es el único medio de saber si una fuerza que está en "el ser" es suya, es fuerza propia verdaderamente, o en realidad es exterior en algun momento.

A mi juicio, las conclusiones a que Vaz Ferreira llega sobre la retroacción deberían modificar los elementos del problema de la libertad.

Si la retroacción nos revela que en la locomotora, o en el buque, la fuerza que nos aparece a primera vista como propia, por ser "interna" en el momento del acto, no lo es en verdad porque ha sido introducida en esas máquinas en un momento dado del tiempo, ya no podrá hablarse de libertad de esas máquinas.

Un buque, un bote, una locomotora, un cañón, una trilladora, etc., no podrán ser pensados como libres porque sabemos a ciencia cierta que "su fuerza", aunque interna ahora, ha sido puesta por el hombre, de afuera, en un momento del tiempo anterior al acto presente.

En cuanto a los seres vivos, como la fuerza propia no está en el caso anterior, los seguiremos llamando libres, mas no porque tengamos certeza, como en el caso de las máquinas, sino porque no podemos

averiguar ciertamente si entró en algún momento de afuera esa fuerza propia de los seres vivos.

Desde que nacen poseen esa fuerza. ¿Son libres por eso? No creo que pueda aseverarse, con la misma seguridad con que decimos ahora que un revólver no es libre.

Pero entonces aquella claridad con que se planteaban los problemas de libertad, ya no existe.

Y es que el elemento que servía para formularlos, ya no es el mismo, está menos al alcance del poder y de la ciencia humana.

Los problemas se planteaban en el momento de moverse un "ser" o "cuerpo", y no se averiguaba otra cosa que la existencia de una fuerza obrante en el ser o cuerpo. "En el sentido de *no totalmente dependiente del mundo exterior,* (porque una parte de la fuerza universal está en él, o es él) puede decirse que ese cuerpo *es libre*"(9).

Así, pues, no se averigua aquí de dónde ha podido venir esa fuerza que está "en el cuerpo", la considero como propia por el mero hecho de estar en el, en tal momento de la accion. Como un ser que así tiene fuerza *no depende* totalmente del mundo exterior, llamaré *libre* a ese cuerpo.

Se trata de un elemento relativo a *la cantidad* de fuerza que hay "en el cuerpo". Cuanto mayor sea la fuerza que está en el cuerpo, mayor es su independencia, al moverse, respecto de las fuerzas ambientes.

Este concepto de la libertad se reduce a saber solamente si hay una fuerza *en el cuerpo,* y qué po-

(9) VAZ FERREIRA, CARLOS, *Los Problemas de la Libertad,* pág 14

tencia alcanza. Un cañón sería así más libre que un revólver, y un grano de arena debería llamarse "no libre".

Pero, con la retroacción no es sólo el elemento tiempo lo nuevo que se introduce en el problema de la libertad. No se trata sólo de saber si en un momento anterior al acto ese cuerpo que ahora es "libre", fué "no libre". El examen relativo a saber si esa fuerza que está ahora en el cuerpo, estaba en el en otro momento del pasado, no tiene por fin calificar de libre o no libre el mismo cuerpo en ese otro momento del pasado, con lo cual el concepto de libertad, esto es, de simple independencia de lo exterior, permanecería invariable, aunque el juicio respecto del cuerpo mismo cambiase, sino que ese examen modifica también el concepto de libertad para en adelante. En otros términos, desde que averiguo que la fuerza que "está en el cuerpo", que era el elemento caracterizante de su libertad, fue puesta anteriormente por el hombre, en ese cuerpo, ese cuerpo deja de ser libre para siempre, aunque los movimientos del cuerpo sigan apareciendo como independientes respecto de las fuerzas del mundo exterior.

A la relación sencilla entre dos fuerzas o conjuntos de fuerzas, la del exterior y la que obra en el cuerpo, sustituyo un elemento nuevo que no es ya cuantitativo, sino puramente cualitativo y por lo mismo más difícil de aquilatar. La existencia de fuerza en el cuerpo me bastaba antes para decir que era libre y determinar el grado de esta libertad según la cantidad de fuerza "contenida" en el cuerpo Ahora todo eso pierde su importancia y jamás llegaré al concepto de libertad si empiezo por saber que la fuerza que está en el cuerpo no es propia, sino lle-

vada de afuera en un momento del tiempo. Inútil será que la fuerza interna sea enorme con relación a la externa, si aquélla fue colocada en el cuerpo en un momento dado.

Entonces el problema esencial pasa a ser el siguiente: ¿qué debe entenderse por fuerza propia? Tendremos que averiguar si *es suya* la fuerza que obra en el ser o cuerpo, y no simplemente si está contenida en él, y que relación cuantitativa guarda con las del ambiente de tal ser o cuerpo, esto es, con las que hay en lo que no es él.

Dos determinaciones esenciales qué se entiende por tal ser (¿es locomotora la que no tiene caldera o si la tiene, no tiene aún el vapor que la moverá?); y, además las fuerzas que aparecen obrando en el ser, ¿son propias? En resumen: ¿que se entiende por "ser" o "cuerpo"? y ¿que se entiende por fuerza "propia" de un ser o cuerpo?

Es, pues, una calidad lo que tenemos que determinar al resolver estos problemas, no es un problema de mecánica estática o dinámica lo que deberemos estudiar cuando se trate de problemas de libertad con retroacción.

Hay que partir de definiciones, de conceptos y no de cantidades o relaciones de fuerza interna o externa solamente.

Según sea lo que entendamos por "seres" o "cuerpos" y lo que entendamos por "fuerza propia" resolveremos de un modo u otro si hay libertad o no en un "ser" o "cuerpo".

Respecto del primer punto dice Vaz Ferreira: "El carbón y el agua *¿forman parte de la locomotora?*; mejor aún. *¿son locomotora?* Cuestión nominal o convencional en realidad, pues sólo se trata

de saber a qué llamo locomotora; pero, según la convención que adoptemos, tendremos que hablar de una manera u otra, pues una misma proposición será verdadera o falsa según cual sea esa convencion. ¿Llamo locomotora al mecanismo de hierro más el carbón y el agua?, entonces hablo bien diciendo que la locomotora se mueve por sí misma; pero entonces, tambien, ayer no había locomotora. ¿Llamo locomotora sólo al mecanismo propiamente dicho, sin incluir en él el carbón y el agua?, entonces hablo mal si digo que la locomotora se mueve por sí misma, y debo decir que es movida. Pero aquí surge una cuestión que sigue a muchas cuestiones nominales, y que, ella, no lo es: ¿cuál de las convenciones es más natural? La primera pudo parecermelo cuando sólo pensaba en el momento presente; al pensar con retroacción adopté la segunda, y dije que la locomotora es movida. Probablemente, pareciendonos más natural este segundo punto de vista, acabaremos, en el caso, por quedarnos con la convención que él nos sugirió" (10).

PROBLEMAS D (ACTOS)

Se pregunta Vaz Ferreira (11), si el problema D sería un solo problema. Dice que su anterior definición es "bastante genérica", o mejor "bastante vaga", pues el problema es muy complejo. Esa definicion era "el problema de la determinación de los actos por sus antecedentes".

(10) Op. cit., pág. 31.
(11) VAZ FERREIRA, CARLOS, *Los Problemas de la Libertad*, pág. 36.

Observa que "si todo hecho depende totalmente de sus antecedentes, se explica o determina por ellos, parece que nunca hay comienzos absolutos. Parece que los habrá, al contrario, si hay hechos, algunos por lo menos, que no dependan totalmente de sus antecedentes". Después de una pequeña vacilación afirma que ese problema equivale a preguntar si hay o no comienzos absolutos. Y luego acepta "una fórmula más general que cualquiera de los dos enunciados" y consiste en ésta "relación de los hechos con sus antecedentes".

Los dos problemas opuestos aquí son, pues: 1º: determinación de un hecho por la totalidad de sus antecedentes, lo que significa, en otros términos, que no hay comienzos absolutos. 2º no determinación de los hechos por la totalidad de sus antecedentes, o en otros términos, que existen comienzos absolutos.

Estas son las soluciones opuestas al problema más general relativo a los actos, que Vaz Ferreira simboliza así ⚠

Con estas tesis opuestas ¿están agotados todos los problemas relativos a los actos?

Se pregunta Vaz Ferreira si el problema Nº 1, el de la determinación de los actos, o su equivalente si no hay comienzos absolutos, no arrastra la consecuencia de que "sólo *un hecho* es posible" dados ciertos antecedentes determinados, y nunca más de uno.

Dice que "le parece que sí". Pero quisiera meditar más el punto. No sería completamente absurdo, agrega, sostener que las conclusiones negativas

no coinciden forzosamente, y que podría, por ejemplo, no depender un hecho de sus antecedentes [antítesis que yo he señalado con el Nº 2, esto es que hay comienzos absolutos] y sin embargo, ser posible no más que en un sentido.

Se me ocurre el caso del libre albedrío moral en el que se crea el móvil del acto, pero no pudiendo ser sino el bien ese móvil, sólo un sentido es posible. Pero inmediatamente pienso que si por una causa u otra, *no puedo crear* sino el bien, el acto está *necesitado* por aquella causa que lo impulsa al bien, como sería la idea de razón del deber en el kantismo.

Me parece, pues, que si admito el comienzo absoluto, tengo que admitir que dos o más hechos son posibles, nunca uno solo que aparecería forzosamente como necesitado por ciertos antecedentes, lo que sería sostener la tesis Nº 1.

Dice Vaz Ferreira "Ni parecen tampoco imposibles en rigor comienzos absolutos que no fueran sin embargo posibles sino en un sentido".

En este párrafo se repite lo dicho en el anterior en distintos términos. Sigue luego, y ahora se trata de la otra faz de su pensamiento:

"También habría el deber de examinar si efectivamente la solución afirmativa de la primera cuestión impone la de la segunda, si realmente y en rigor, no podría un hecho seguir siendo considerado como dependiente de sus antecedentes aunque fuera posible en más de un sentido".

Es decir que, esta vez, la otra tesis, la que yo he expresado con el Nº 1, que sería la del determinismo de los actos, según Vaz Ferreira, si bien con la reserva de meditarlo más, permitiría la admi-

sion de la posibilidad de varios actos con los mismos antecedentes.

No puedo compartir las dudas y vacilaciones de Vaz Ferreira respecto de este punto. En su afán de separar y deslindar problemas no admite, o está inclinado a no admitir que "determinismo" signifique lo mismo que "posibilidad de un hecho solamente" y que contingencia o libre arbitrio, equivalgan forzosamente a "ambiguedad de hechos posibles".

Desde luego, cabría observar que, siendo la confusion de estos problemas ⚠ y ⚠ solamente dudosa, de "equivalencia discutible" como dice en la pág. 37, no cabría una censura a los autores por haberlos confundido, lo que hace, sin embargo Vaz Ferreira con tesis de Boutroux (pág. 86), de Johnson (pág 73) y de Fonsegrive (pág. 50).

No acepto la duda en los problemas que Vaz Ferreira separa con los signos ⚠ y ⚠.

Imposible para mí el pensar que, si parto del principio de que el acto está determinado por sus antecedentes, sea posible en más de un sentido. Será lo que "determinen" esos antecedentes. Sólo variando éstos, podrá variar el acto.

El determinismo hace posible la previsión de los actos futuros y la experimentación. Me parece sencillamente contradictorio pensar que los hechos están "determinados" por todos sus antecedentes y que en virtud de ellos pueda ser ambiguo. Si "una" resultante es "determinada" por dos fuerzas dadas, ¿cómo sería posible pensar ese "dos o mas" resultantes de las "mismas fuerzas"?

Sólo es dable suponer esta posibilidad, si admito la creación de una fuerza en el momento de obrar

las otras fuerzas dadas. Ese factor que escapa a toda previsión, es lo que hace posible la ambiguedad en el acto. Así, en tal hipótesis, como es posible que obre una fuerza o causa nacida sin antecedente, es decir comenzada absolutamente, diré si se produce ese "fiat", el hecho, o la acción, sera diferente del caso en que no se produzca. Si hay "creación", jamás podré prever el hecho. Y es porque "creación" o "comienzo absoluto" significa algo no sometido a condiciones determinables.

En resumen, si "comienzo absoluto" es la idea contradictoria de "determinación", forzosamente si acepto lo primero, habrá ambiguedad en los posibles; si admito la segunda tesis, reconozco que sólo un hecho será posible.

Es por eso que la ciencia es, ha sido y será factible, por apoyarse en el determinismo No olvidar que el mismo Vaz Ferreira, en la pag. 14, admite que determinado equivale a calculable y previsible.

LÓGICA VIVA

FALSA OPOSICIÓN

He resumido en mis clases de lógica mis opiniones respecto de esta falacia en los siguientes términos.

Vaz Ferreira no distingue suficientemente en este capítulo los problemas de existencia, de comprobación, podríamos decir de ciencia pura, y los problemas de acción, de ideal, de ciencia aplicada, que después estudia separadamente en otro capítulo.

Creo que la falsa oposición debe ser juzgada de diversa manera, según se produzca en uno u otro terreno de los indicados, y que por no distinguirlos bien aquí Vaz Ferreira, producen una cierta confusión y sugieren grandes dudas, difíciles de resolver si nos atenemos exclusivamente a los principios y juicios relativos a la falsa oposición.

Creo que la falsa oposición es falacia que hay que evitar cuidadosamente en el dominio de la inteligencia científica, allí donde los fenómenos o procesos a estudiarse son complejos, y se caerá en ella cuando por defecto de observación, por prejuicios, por tendencia sentimental, etc., se erigirá en única

explicación, o única causa, una de las múltiples que caben, olvidando o despreciando los otros elementos de la rica realidad que se estudia. Así puede decirse al estudioso que debe tratar de analizar la realidad compleja en todos sus elementos, tratando de dar a cada uno el valor que en el conjunto le corresponde, y con ello habremos dicho de otro modo que no debe incurrir en falsas oposiciones. Y esto se debe a que se trata de resolver un problema de existencia, de simple comprobación de fenómenos, de causas o principios y la verdad exige que se agote en lo posible la realidad. Es la verdad lo que se busca, en definitiva, y es contrario a ella presentar, por ejemplo, un factor o condición de un fenómeno o institución, como su única causa, oponiéndolo en forma exclusiva a los demás factores o condiciones que no debieran olvidarse o descuidarse.

La falsa oposición es mala aquí porque lleva al error; pero es porque el objeto de la investigación científica es la verdad y la eliminación de todas las causas de error, lo que no hace el que incurre en falsa oposición en tal terreno. Estamos en los dominios del pensamiento puro, en cierto modo formal, puesto que para llegar a la verdad se ha de razonar y pensar bien, es decir, con arreglo a los preceptos elementales de la lógica formal. El error procede de no haber razonado bien, de no haber eliminado los motivos que pueden inducir a error, de no haber hecho obra de pensamiento impersonal, de haber faltado a los preceptos capitales que Descartes formulara en admirable concisión al decir que era preciso "eliminar toda precipitación y toda prevención".

La falsa oposición, como que es falacia, error, se evitará, pues, aplicando las reglas generales de las logicas comunes para evitar los errores. La forma en que se presenta el pensamiento erróneo, la de oponer dos hechos, dos factores o dos condiciones, no produce el error que, en mi sentir, dimana de una anterior mala observación, o apreciación, de ideas preconcebidas, de creencias mal fundadas. Pero es, sin duda, verdadero que esa forma puede contribuir a vigorizar el error y a darle poder de convencimiento.

Pasemos ahora al estudio de la falsa oposición en el terreno de la acción. Creo que si existe razón para hacer diferencia entre estos problemas y los de existencia, entre la común actividad humana y la investigación científica, debemos juzgar de diferente manera el error de falsa oposición, segun el terreno en que se cometa.

Para decir de una vez la profunda diferencia que hay entre estos problemas, anotare que en los primeros se busca exclusivamente la verdad, y por lo mismo el acto de buscarla debe excluir en lo posible toda fuente de error, en tanto que en los segundos el fin no es directamente la verdad, ni los medios empleados para llegar a él han de sufrir una rigurosa depuración con arreglo a los principios de la lógica científica.

La accion común se propone muy diversos fines y por eso es más difícil abarcar su psicología, su lógica o su moral, en tanto que el de los problemas de existencia, es uno, el de descubrir verdades de hecho o leyes que determinen las condiciones del hecho.

Entre los fines de la actividad humana, se cuentan los de utilidad personal o general, los morales, los artísticos. El fin de la acción humana supone un juicio de valor y el juicio de valor es, por naturaleza, un juicio ideal en el cual no es forzoso que todo sea verdadero, y entre sus elementos se encuentran tendencias, creencias, prejuicios. No los constituye la verdad necesariamente y algunos son fruto de imaginación, y, es enteramente exacto que hay en ellos un elemento de idealidad pura que contrasta con la realidad No es otra cosa la esencia misma de todo fin, que por naturaleza es idea, es construccion mental,·es algo a realizar, que no existe aún, que deberá alcanzarse porque se aspira a él, se le ama, se le establece en el pensamiento como un "valor", lo que supone afirmación de afectividad. No hay en su constitucion solamente un raciocinio puro, y éste ha podido no guiar su formacion. Es afirmación de tendencias más o menos irracionales en el fondo, y que el hombre ama porque las juzga bellas o buenas, sabiendo que no tienen los caracteres de la verdad hasta por el simple hecho de que no existen aún. Son ideales, no reales, aunque tienden a realizarse, pero el objeto que se persigue al realizarlas, tal el músico que crea una ópera, el de un escultor que produce una estatua, no es el descubrir, afirmar o probar una verdad, sino realizar un propósito, un deseo, una aspiracion, poner a contribución sus pensamientos, sentimientos y voluntad en la construcción de una obra de arte que revele esos valores en potencia.

Por eso me parece que el artista no consulta, ni puede consultar la verdad para llegar a la meta de sus aspiraciones. No tiene por qué ser severo con

su razonamiento y exigirle que no incurra en desviación alguna de los preceptos de la lógica que nos enseñan cuál es su funcionamiento ideal y perfecto.

Y la falsa oposición que es una forma de error posible, no puede imputarse como una transgresión al creador de una obra de arte, que no busca la verdad como fin de sus actividades.

Yo me he preguntado muchas veces si hubiera sido razonable preguntarle a un Saint-Saens o un Massenet, supongamos, que antes de componer una ópera según su manera propia, estudiaran cuidadosamente las otras tendencias musicales, la tendencia glückiana, wagneriana, la clásica, la italiana, la rusa, etc., para hallar en ellas lo que de bueno nos traen y acogerlas construyendo con ellas una tendencia musical, que sería "la verdadera", porque cada una de las existentes, es "falsa" por parcial o por excluyente de las otras.

Tal vez Vaz Ferreira aceptara esta observación diciendo que no se opone a que cada uno construya con arreglo a sus ideales y medios; pero exigiendo que no lo haga con propósitos exclusivistas y presentando su manera como una de tantas, sin perjuicio del valor de las otras.

Pero si pensamos que el resultado de una obra de arte es fruto del temperamento, de la personalidad, del entusiasmo, de ese impulso sensible llamado inspiración, ya nos costaría un poco suscribir a esa tesis.

Y si observamos que la historia de las artes nos demuestran que las escuelas se han formado, han vivido y fructificado a impulsos de grandes exclusivos, de creadores sistemáticos de una tendencia, de apóstoles fanáticos y unilaterales que abrazaron sus idea-

les como si fueran "verdades" que debieran imponerse como tales, cada vez nos convencemos más de que no solamente la falsa oposición, o sea el exclusivismo mental artístico, no ha de censurarse en la acción, sino que llegamos hasta pensar que ella contribuye a que una doctrina de esta índole, nazca, se abra camino entre las otras, triunfe y florezca, engendrando obras maestras no soñadas.

Por otra parte, ¿qué eficacia en el sentido de un arte mejor, nos aportaría convencer al creador o discípulo de una tendencia, de que podrá abrazarla y propagarla ardorosamente con tal de no excluir a los demás?

Yo creo que semejantes impulsos engendran siempre un arte sistemático, por más salvedades de conciencia que puedan coexistir con ellos respecto de las demás orientaciones. Y hasta me parece que puede sostenerse que ese obstáculo ideal puesto al desarrollo de una tendencia, no servirá sino de rémora desde que no puede penetrar en lo hondo de las facultades creadoras del artista y modelar con más amplitud sus propios impulsos. En realidad esas reservas mentales, están destinadas a quedar a la puerta de la personalidad del creador y si lograra penetrar más al fondo se concibe que pudiera perturbar, entibiar o anular sus actividades creadoras. ¿Quién sabe si no es ése el secreto del silencio e inactividad de Rossini durante larguísimos años después de su "Guillermo Tell", o el de las eternas dudas de Boito respecto de su "Nerón"?

El artista que concibe una manera nueva y tiene éxito con ella, sea buena o mala para el crítico o para el razonador que la mira de otros puntos de vista, con arreglo a otros ideales, no solamente la

juzga buena, sino la mejor de todas las existentes o futuras y se vuelve esclavo sumiso de ella.

El camino es éste, se dice el creador o el propagandista. A veces se equivoca, pero entre tanto a semejantes tanteos y exclusivismos mentales se debe la creación de grandes obras maestras

La falsa oposicion en el dominio del arte, y más generalmente de la acción, me parece, pues, no ya excusable, sino verdaderamente necesaria, y, en mi sentir, ello depende de la finalidad especial de los problemas de la actividad.

En los dominios del pensamiento puro, de la ciencia, cuando se trata de construir la realidad con nuestro razonamiento, nos constituimos en vasallos de la verdad y ningún impulso que no sea el de la razon que tiene una impersonalidad propia, debe guiarnos o informar nuestras investigaciones o psiqueos. En cambio la obra de arte es más personal, es fruto de un temperamento o de una constitución mental, y hasta de un ambiente cuyos límites y condiciones no pueden fijarse con precisión.

El progreso en las ciencias se produce principalmente por aportes "verdaderos", objetivos, reales, que consultan el funcionamiento puro o ideal del razonamiento, en tanto que el progreso en las artes y en general en el terreno de la accion, se produce por aportes de la sensibilidad, de lo inconsciente, del instinto más o menos reflexivo y de facultades de razonamiento mezcladas de impulsos, de preconceptos, de prejuicios geniales.

Llego así con este examen a los siguientes resultados.

Yo conservaría la falsa oposición en el terreno del pensamiento puro, de la investigación científica,

de la prueba, en todos los problemas de ser, de hecho o de existencia, o en aquellos de la acción que pudieran equipararseles.

Claro esta que esto deberá admitirse donde la realidad a estudiarse sea compleja, y por un factor anómalo cualquiera seamos conducidos a tomar un elemento de un conjunto, como unico componente o única causa. Y repito, la falsa oposición aquí es sólo la forma exterior, en cierto modo, de un error de observación o de apreciación

En cambio la consideraria necesaria, como instrumento de acción, como uno de los medios más propios para llegar a un fin, en el terreno del arte y de los problemas de ideal.

Me guardaré muy bien de decir que la investigación de la verdad, de hechos o leyes, no sea un problema al que pueda caracterizarse de "vital", pues hay una vida en la ciencia, pero es sin duda de una especie aparte, esquemática, simbólica, formal en su casi totalidad, ni de decir que lo "vital" es por excelencia todo lo que a la actividad concierne y que cesa de ser simbólico y racional en absoluto Lo que me parece cierto es que, en la actividad científica deben eliminarse en lo posible los factores personales, en tanto que los problemas de hacer viven precisamente de lo personal, de lo original y se tiende a eliminar en lo posible lo general o esquemático.

Y ahora llegamos a una conclusión verdaderamente inesperada.

Si la falsa oposición no solamente puede subsistir, sino que es hasta necesaria en el terreno de la acción que es el más propiamente vital, en las complejidades de la existencia individual y social, deberíamos pensar que la *Lógica Viva,* que su autor opo-

ne fuertemente a la lógica formal y esquemática, debe ser menos viva de lo que parece, pues el dominio natural en que se agita y hasta fructifica la falacia en cuestión es precisamente el de lo más propiamente "vital"; y aquél en que la falacia tiene verdaderos caracteres de tal, aquél en que debe ser excluída, sólo por ser error, es precisamente el del pensamiento esquemático y abstracto de lo racional puro.

Vaz Ferreira reconoce en el Apéndice de la 2ª Edición que desea "salvar una omision del texto". Consiste en reconocer ahora que el paralogismo de falsa oposición es "en cierto grado, y en ciertos casos estimulante". Estimulante en arte, donde los creadores, los productores, pueden encontrar en la misma estrechez de sus conceptos, en su oposición o su rivalidad contra conceptos, tendencias o escuelas, una fuerza; y, muchas veces la encuentra de hecho. (Sigue un párrafo muy bueno).

Reconoce, pues, que es estimulante de los creadores y productores en el arte, de la crítica, del pensamiendo que se intensifica con la unilateralidad de la acción: los grandes activos son estrechos, los apostolados, reformas, movimientos, etc.

Estos párrafos ya revelan, diré yo, que no es tan limitada esa acción como parece resultar del "en cierto grado y en ciertos casos". Abarca el arte en todas sus múltiples formas, la crítica ídem, los apostolados de todo género, religiosos u otros, la política,

que es arte, y ¿por qué no decir que se extiende a la resolución de la inmensa mayoría de los problemas normativos, en los cuales la solución está matizada de factores sentimentales, u otros arracionales y hasta irracionales?

CUESTIONES EXPLICATIVAS Y NORMATIVAS

I

Aún cuando no admito la crítica radical de Castro respecto de estos problemas, consistente en negar que haya diferencia entre ellos, no puedo admitir la diferencia que establece Vaz Ferreira y por consiguiente fundo la posibilidad del sofisma sobre otra base.

Sostengo que los problemas de existencia y los de acción o ideal son enteramente diversos, *de naturaleza diferente* como dice muy bien Vaz Ferreira [1], y admito que la solución de los problemas "en uno y otro caso, tiene un sentido muy diferente", pero me parece que el error o sofisma no consiste en la confusión que señala Vaz Ferreira.

Estos problemas de existencia y normativos corresponden a los problemas que ha distinguido toda una escuela con Ehrenfels, Eisler, Meinong, etc., y que Ribot resume en su *Logique des sentiments.*

A fin de concretar bien el asunto, recordemos los términos en que se expresa Ribot al resumir la doctrina.

(1) VAZ FERREIRA, *Lógica Viva,* pág. 51.

Opone los juicios existenciales a los juicios de valor, los primeros son juicios de hecho, de constatación, de descripción; los otros son juicios de apreciación, de importancia, de significación de las cosas, en los cuales, según la expresión de Lotze "el elemento determinante está más bien en la conveniencia emocional, que en la consistencia lógica"(2).

Entre los primeros figuran los de las ciencias matemáticas, que establecen relaciones de grandeza y los de las ciencias experimentales que expresan relaciones de coexistencia y sucesión. Los otros atribuyen un valor relativo a un objeto con relación a un cierto ideal más o menos netamente concebido tales son en particular los de la "razón práctica" que se podría definir la facultad de percibir diferencias de valor entre nuestros actos. El carácter de los juicios existenciales, consiste en escapar casi enteramente a las influencias subjetivas cuando comprueban verdades evidentes a *priori* o después de demostración de los hechos o leyes suficientemente verificados En los juicios de valor, el poder de nuestros deseos es mas grande; el valor que un objeto toma a nuestros ojos está en relación íntima con nuestras disposiciones afectivas y apetitivas. El dominio de estos juicios está en la sociologia, moral, religión, política, etc.(3).

Yo distinguiría esta clase de juicios, según estas opiniones, con arreglo al siguiente criterio: en los juicios de existencia, predomina lo objetivo y por lo tanto lo impersonal; en los juicios de valor predomina lo subjetivo, lo personal en grado mayor o menor. Las matemáticas, como las ciencias físico-

(2) RIBOT, *Logique des sentiments* pags 35 y 36.
(3) Ver op cit, pag 35 y siguientes, y MARTIN, *Psychologie de la Volonté*, pag 63 y sig

químicas y naturales, han conseguido llegar a verdades independientes de los deseos e intereses de las personas, y en esos juicios, no entran las conveniencias de nadie. Los datos de la ciencia son muchas veces contrarios a las conveniencias de los hombres y hasta destruyen en ciertos casos algunos de sus más caros ideales; y sin duda han destruído muchos en el transcurso de la evolucion.

Los juicios de valor, se equiparan a los problemas de hacer del Dr. Vaz Ferreira. Dice Ribot: "el razonamiento racional tiende hacia una conclusión; el razonamiento emocional hacia un fin; no busca una verdad sino un resultado practico y está siempre orientado en esta dirección". La conclusión determinará cómo es una cosa, cómo se produce u obra un fenómeno; la conclusión constata o explica (4).

El "resultado práctico" de Ribot es, en resumen, el "como debe obrarse para obtener tal o cual fin, o en general cómo debe obrarse, o qué organización debe darse a una institución cualquiera", etc., del Dr. Vaz Ferreira (5). En estos casos agrega Vaz Ferreira, "no se discute como pasan los hechos, sino cómo debería obrarse, o que debería hacerse" (6).

La diferencia entre estas dos clases de problemas está, según Ribot, en que en los primeros se busca una conclusion ajena a los intereses o conveniencias humanas y se busca y obtiene el cómo y el porque de los problemas de las ciencias positivas y todos los juicios matemáticos, en los segundos, todo se subordina a un fin, hay una finalidad que se persigue, no propiamente una conclusión, y esa

(4) VAZ FERREIRA, *Lógica Viva*, pág 51
(5) Id Id
(6) Id , Id

finalidad "es reductible a una tendencia o a una creencia, a un deseo..."(7). Esto no significa que en el problema explicativo la parte de conveniencia haya sido eliminada totalmente ni que en el problema de valor (o normativo), todo sea cuestión de conveniencias, deseos, tendencias. Pero la diferencia estriba en que en los primeros se procura eliminar esa parte personal afectiva, por lo mismo que no se busca satisfacer un fin, un ideal, sino encontrar una verdad que a todos se imponga, como son las verdades matemáticas, y físico-químicas; en los otros problemas, aún cuando tienen una base más o menos grande de verdades objetivas, con ellas están indisolublemente unidas, apreciaciones, creencias, opiniones, por su naturaleza misma, por lo mismo que lo que se busca es la satisfacción de un fin, de un ideal. En el cálculo de las ventajas, el espíritu se esfuerza siempre en objetivar estos problemas; al decir, por ejemplo, que el socialismo tiene tales ventajas, se habla de ventajas impersonales, o tal vez, mejor dicho, comunes a todos los hombres, del punto de vista de ciertos principios, de ciertos ideales, que se dan por sentados o admitidos. Pero, como la solución del problema, no es una constatación, forzosamente interviene una apreciación personal al enumerar estas ventajas o al juzgar su importancia.

El problema de valor, de acción o de ideal, no consiste en la constatación, por ejemplo, del sistema o sistemas socialistas, o proteccionistas, libre cambistas, instituciones familiares o sociales, etc., existentes actualmente o que hayan existido en otras épocas y sociedades que las actuales. Ésos serían precisamen-

(7) Ribot, op. cit., pág. 50

te problemas de existencia, de cómo son o han sido las cosas, las instituciones, o tal o cual fenómeno. Serían problemas científicos propiamente dichos. Es de lo que trata, por ejemplo, la ciencia de las costumbres, ciencia con que alguna escuela moderna quiere sustituir a la moral.

Pero, en los juicios de valor, o de acción, o normativos, hay algo más; no nos basta saber cuáles han sido y cómo han sido y son las instituciones; se las aprecia con arreglo a un criterio propio, a un ideal, que, aunque puede ser común a muchos hombres, corresponde a la subjetividad de los mismos.

En los juicios de existencia, lo que se persigue es comprobar, es evidenciar, es descubrir para todos algo que no sabe el hombre todavía cómo es y cómo obra. Se descubre una verdad, y una vez descubierta queda fijada como tal, para todo el mundo. Ocurre muchas veces que esta verdad se modifica o se destruye por nuevas observaciones; pero jamás ocurre que una vez fijada en su nueva forma, se acepte por unos y se rechace por otros Si tal cosa sucediere, no se le reconoce como verdad todavía; se trata de algo que no es definitivo aún, definitivo en el sentido de atraer todas las opiniones. Las hipótesis, las teorías opuestas que sustentan los sabios en el campo de la ciencia, no son verdades, pero lo son los hechos comunes en que se apoyan unos y otros, o las leyes que unos y otros reconocen como ciertas. Lo mismo pasa con las demostraciones matemáticas: una vez producida no caben dos opiniones; todo el mundo las acepta como verdades objetivas, impersonales.

En los problemas de hacer, de valor, de ideal, se llega muchas veces también a verdades consagradas, pero lo son para una parte de los hombres, para

una mayoría, o una minoría. Se debe amar a la patria, parecería ser una verdad consagrada, evidente, objetiva. No lo es; mucha gente cree que no se debe amar a la patria, o que ese amor, aún admitido, debe ceder ante otros sentimientos. En vano se determinaría por la sociología, que el amor a la patria ha existido siempre, como un hecho; si realmente esa prueba se produjera, y se disipara todo equívoco respecto de la extensión y significado de la palabra patria, todo el mundo asentiría a esta verdad, pues se trataría de una verdad objetiva.

Pero el problema de valor o de hacer, sera siempre sin duda, muy distinto. No se trata de saber si el amor patrio ha existido o existe en los pueblos. Se trata de saber si debemos admitirlo. No es un problema de hecho sino de deber Muchas cosas han sido hechas y se hacen todos los días que reprobamos en nombre de principios subjetivos, de ideales. No se trata de descubrir, pues, una verdad, sino de ordenar la conducta hacia un fin determinado.

Un origen de confusión fluye, sin duda, de que el hombre llama verdades tanto a las de existencia, a la solución de los problemas de ser, independientes de toda finalidad subjetiva, como a la solución de los problemas de hacer en los cuales la finalidad es esencial.

Distinguidas así las dos clases de problemas, asentimos a la división de Vaz Ferreira en cuestiones explicativas y normativas, por más que las diferencias que admito entre unas y otras no coinciden exactamente con las de este autor, lo que se verá mejor más adelante.

Y el sofisma de confundir las cuestiones normativas con las explicativas, es de admitirse igualmente,

pero no sobre idénticas bases que las establecidas por Vaz Ferreira, porque media una diferencia en el concepto diferencial de estos problemas.

El propio Ribot indica el problema lógico en la obra citada cuando dice: "En resumen, la materia propia de esta lógica es el juicio subjetivo. El razonador, por una ilusión frecuente, la transforma en un juicio objetivo, que él generaliza. Las evaluaciones no son generalmente sino el producto de las cualidades especiales de un pueblo, de un tiempo, de un hombre, de una profesión, y nosotros las tenemos por válidos para la humanidad entera"(8).

"El creyente ciego atribuye a su religión un valor absoluto, y tiene a las otras por no valores"(9). En otros términos: su creencia es la verdad, las demás son absurdas, mentiras...

En este párrafo está en germen, el origen del error o falacia de que tratamos. El hombre, por una ilusión frecuente, generaliza demasiado y transforma en juicio objetivo, lo que es un producto de causas limitadas.

Si sólo nos atuviéramos a este párrafo parecería que la distinción entre ambos problemas reposaría exclusivamente en el grado de generalidad de los juicios. Fuera de esto hay algo que aclarar sobre este punto.

¿A qué grado de generalidad podemos referirnos en estos casos? En mi concepto, a la parte de hechos, de existencia, de verdad, que hay en los problemas de hacer. En un problema de existencia, una vez fijadas las propiedades de un triángulo, la caída de

(8) RIBOT, *Logique des sentiments*, pag 46

(9) Op cit., pag 45

los cuerpos, los juicios que lo forman se imponen sin discusión a toda la humanidad y pensamos que pudo imponerse en el pasado y se impondrá en el futuro. En un problema de acción o de valor, ¿qué es lo que puede transformarse y tomar la apariencia de un juicio objetivo y general? No es una cosa externa, no es la existencia de un fenómeno objetivo, ni cómo son, ni cómo obran, ni porqué causas son producidos, ni qué efectos producen a su vez; son hechos sin embargo, pero subjetivos y que por lo tanto, por naturaleza, están fuera del alcance directo de los demás hombres: es lo general que puede haber en estos hechos subjetivos

Un ejemplo aclarará nuestro pensamiento Actualmente domina en el criterio de la generalidad de los hombres, el principio democrático como ideal de organización política. Es una verdad decir que, hoy, la gran mayoría de los pueblos se rige o tiende a regirse por estos principios. Es decir, que la manera de pensar, de sentir, de los hombres, sus ideales políticos, en este momento de la humanidad, son perfectamente determinables y no son discutibles. La libertad se abre cada vez mayor camino; la esclavitud está desterrada de la humanidad civilizada Éstos son hechos generales, sin duda, pero no basta su comprobación, su constatación, para dar a la democracia y a la libertad el carácter de problemas de existencia, porque en estos problemas, esa constatación de hechos, no basta para resolverlos, y se puede perfectamente ignorar su existencia, la de los hechos, y resolver personalmente el problema de hacer, correspondiente. Quiero decir que un hombre podría ignorar la extensión que tiene la libertad en los pue-

blos actuales y resolver bien un problema, aplicando su ideal de libertad.

La generalidad, la parte de objetividad, reside aquí en la coincidencia en un ambiente o un tiempo dado, de los ideales o fines perseguidos por los hombres, y de la manera o medios de satisfacerlos.

Pero, repito, no basta esta constatación para resolver el problema que se plantea en un momento dado. ¿Por qué? Porque se trata de un acto a realizarse, dependiente, por lo tanto, de una voluntad. Es casi inútil saber que las voluntades de los hombres quieren obrar hoy en general en el sentido de la libertad, del patriotismo, de la democracia. Soy yo que he de obrar y puedo siempre pensar que tales prácticas no atan, ni pueden atar mi voluntad. Mi ideal puede ser otro, y aún con el mismo ideal, puedo reputar que en el caso dado, no debo aplicarlo.

Podemos, pues, concluir que no es un mayor o menor grado de generalidad lo que distingue los juicios de existencia de los juicios de valor. No es esto una crítica de Ribot que bien claramente hace reposar la diferencia en otra parte.

Lo que pretendo es determinar bien en qué consiste la ilusión humana al confundir estos problemas. La falacia no consiste, a mi juicio, únicamente en dar un carácter de mayor generalidad o de universalidad a juicios que no la tienen, sino en darles un carácter de objetividad y por lo tanto de realidad independiente, que los juicios de valor no tienen porque son de muy diferente naturaleza.

Este carácter de la objetividad o realidad exterior no se confunde exactamente con el de una mayor generalidad o el de la universalidad.

Vaz Ferreira dice que la solución en las dos clases de problemas tiene un sentido muy diferente, y esto es lo que generalmente no se comprende, o no se comprende con claridad.

¿En qué consiste la diferencia? En los problemas de existencia la solución es "única y perfecta"(10). Los problemas de ser o de constatación son susceptibles de una solución perfecta, teóricamente al menos; pero los problemas de hacer y lo mismo los problemas de ideal, que pueden asimilarse a ellos, si tiene sentido emplear a su respecto la palabra solución, *no son susceptibles,* (o por lo menos no lo son forzosamente, ni aún lo son comúnmente) de una *solución perfecta*"(11).

Y el error, la falacia, consiste en buscar la "solución" de los problemas normativos en el mismo estado de espíritu y con el mismo designio con que se busca la de los problemas explicativos o de constatación; o creer que es forzoso que tengan soluciones perfectas, o suponer que habría que encontrarlas".

Pero, ¿qué son soluciones perfectas? El término es un poco vago y Vaz Ferreira no lo define expresamente. No obstante, de sus ejemplos se desprende que la solución en los problemas normativos fluye de un cálculo de las ventajas e inconvenientes de cada uno de los partidos posibles, a lo cual debe agregarse la apreciación relativa de esas ventajas e inconvenientes: la comparación (12). Y es claro que la solución de un problema explicativo no se obtiene por cálculo de ventajas e inconvenientes,

(10) VAZ FERREIRA, *Lógica Viva,* pág. 52.
(11) Op. cit., pág. 53.
(12) Id., Id.

pues ella será de un modo u otro, independientemente de ese cálculo, y a pesar, muchas veces, de las desventajas o perjuicios de la solución.

Ahora bien, se me ocurre que pretender que la solución de un problema de hacer sea perfecta porque "sólo tenga ventajas"(13), no es confundir estos problemas con los explicativos, precisamente porque en éstos no hay cálculo de ventajas e inconvenientes. La "solución perfecta" de los problemas de existencia no consiste jamás, por la naturaleza misma de estos problemas, en que ella sólo tiene ventajas y ningún inconveniente. La llamada "perfección" de estas soluciones estará en otra parte, estará en que ellas se imponen por sí mismas a la razón, una vez halladas. Estará, en que, siendo despojadas de toda apreciación personal, son ajenas a nosotros, son objetivas.

Yo abandonaría los términos "solución perfecta" y "no perfecta" y los sustituiría por solución que por sí misma se impone a todos, a la cual todos asienten por el hecho mismo de producirse, en el caso de los problemas explicativos; y en el caso de los problemas normativos la llamaría solución, de raíz necesariamente personal, porque si el cálculo de las ventajas e inconvenientes puede no ser enteramente subjetivo o personalísimo, lo es, sin duda, la apreciación de sus ventajas e inconvenientes, y por lo mismo las soluciones no tienen un forzoso carácter de objetividad que pueda imponerse por sí mismo a los demás, por el hecho de encontrarse la solución, porque su cálculo y apreciación en otros hombres puede conducir a diverso resultado.

(13) Id., Id.

Si unas y otras son soluciones y se les llama igualmente verdades, es evidente que se incurre en error al confundirlas, porque son de naturaleza totalmente diversa.

Hay autores que reservan la palabra "verdad" para la verdad científica, impersonal, propia de los problemas de hechos, de ser. Le Dantec, por ejemplo, niega el carácter de verdades a las conclusiones de la moral, de la sociología, de la política, porque carecen de ese carácter. Pero cuesta mucho negar a la justicia, a la caridad, el nombre de verdades; pero es evidente que aunque se les deje ese nombre, estas verdades difieren de las otras, pues ni se buscan de la misma manera, ni una vez halladas tienen los mismos efectos de asentimiento natural en los demás hombres.

Que el viaje a Chile por tierra es mejor para mí que el viaje por mar, porque el mareo me produce graves trastornos en la salud que compensan las desventajas del viaje por tierra, no trae por consecuencia forzosa que todos deban aceptar esa forma de viajar como la buena, que todo el mundo asienta a mi solución como imposición natural. Y observo, que, para mí, esa solución es perfecta, en el sentido de que es la mejor a que puedo llegar; pero no lo es en el sentido de que se imponga naturalmente a los demás como regla de conducta. Más aún, otros pueden creer que estoy equivocado en la solución que he dado al problema porque he olvidado tal o cual factor, o porque lo he apreciado con un criterio, es decir conforme a reglas, principios, o ideales, que ellos no comparten, o no comparten en el mismo grado.

Y obsérvese que esa solución que he dado al problema no es perfecta porque sólo tenga ventajas, pues he reconocido que tiene inconvenientes, pero que en el caso y momento para mí no son tales o no tienen mayor valor como para vencer a las ventajas. Es para mí la solución ideal, pero no lo es porque sólo tenga ventajas. Es buena, es la única buena para mí, a pesar de reconocer y de haber partido del hecho de que tiene inconvenientes. Y dentro de estos límites puedo llamarla verdadera.

Pero esta verdad es, sin duda, de otra clase que la de la solución de un problema de existencia, porque la de estos problemas se impone a todos, porque en su elaboración se han eliminado todos los factores de carácter individual, en tanto que en la primera, una apreciación personal es condición esencial para llegar a esa solución. Y es por eso mismo que mi solución no se impone a otros, sino cuando aprecian del mismo modo los elementos del problema.

Por todo esto no puedo admitir la conclusión de Vaz Ferreira, sobre el origen y causa de los errores de apreciación en las cuestiones de hacer.

Dice, por ejemplo: "Lo sensato será, si alguna de las dos soluciones ofrece más ventajas y menos inconvenientes que la otra, acogerla. Pero no es esto lo que se hace habitualmente. La mayor parte de los partidarios del examen [se trata del problema de si deben mantenerse o suprimirse los exámenes] tienden a exagerar sus ventajas y a disminuir sus inconvenientes, y hasta a negarlos; la mayor parte de los adversarios del examen, tienden a exagerar sus inconvenientes y a disminuir sus ventajas, y hasta negarlas. Y todos estos sofismas de apreciación, de observación, etc., dependen de la confusión inconsciente entre

los problemas de ambas clases; esto es, de haber supuesto que el problema debía tener una solución en el sentido en que la tienen los problemas de constatación (o en que pueden tenerla teóricamente): una solución perfecta, sin inconvenientes"[14].

Ya he dicho que el carácter de perfección de los problemas de ser, no consiste, por naturaleza, en que no tengan inconvenientes y sí sólo ventajas, pues semejante cálculo no entra para nada en la elaboración de la solución. Y debo agregar que tampoco la suposición o el deseo de que un problema normativo tenga sólo ventajas, no es el motivo que exclusivamente me induce a error. Aún cuando yo esté convencido de que el proteccionismo, el divorcio, el socialismo tendrán siempre inconvenientes al adoptarlos, puedo caer en error al admitirlos como la solución buena, por atribuir excesiva importancia a lo que reputo sus ventajas y disminuirla a lo que reputo sus inconvenientes.

Este sofisma es conservador. Todas las modificaciones a una organización social determinada "tienen probablemente algún inconveniente. La tendencia a buscar en esta clase de problemas soluciones perfectas, hace que los hombres tiendan a rechazar la innovación, porque como se dice en la práctica, *no resuelve el problema,* esto es, porque no es una solución perfecta", dice Vaz Ferreira [15].

Yo digo que el espíritu conservador a *outrance,* aun cuando admita que la solución tiene ventajas e inconvenientes, aun creyendo resolver bien el punto, es decir no pretendiendo hallar una solución que no

(14) VAZ FERREIRA, *Lógica Viva,* pág. 59.
(15) Id., Id.

tenga inconvenientes, sino que tenga menos inconvenientes que ventajas, lo resolverá mal, porque por su naturaleza mental, enemiga de lo nuevo, por la creencia, convicción o apasionamiento por lo existente, ha de escamotear las ventajas de lo nuevo y exagerar sus inconvenientes.

No es, pues, la mala manera de estudiar el problema, no es el fin consciente o inconsciente que supone Vaz Ferreira, de hallar soluciones perfectas o sea sin inconvenientes, lo que induce a error en estos casos, desde que un espíritu conservador puede proponerse de perfecta buena fe resolver bien el problema, y muchas veces reconocerá las ventajas innegables de una solución nueva, pero al apreciarlas cercenará erróneamente su valor, y por eso su cálculo de ventajas e inconvenientes, aunque aparentemente bien hecho, resultará erróneo. La causa de error no residirá forzosamente en su deseo de hallar una solución perfecta, sino en su espíritu falseado por prejuicios, opiniones, o creencias erróneas, apasionadas. No es un error procedente de una causa lógica, sino procedente de una causa psicológica.

En una nota observa el Dr. Vaz Ferreira que también podría decirse que el sofisma en cuestión es un sofisma innovador: "como las instituciones existentes tienen casi siempre defectos, la suposición de que pueden haber soluciones perfectas lleva a desear y a procurar el cambio, sin examinar si esos inconvenientes son, como puede ocurrir, inevitables o menores que los de aquello con que se pretende sustituir lo que existe"([16]).

(16) Op. cit., pág 60.

Se puede, en este caso, hacer observaciones análogas a las del sofisma conservador. ¿Puede asegurarse como verdadero que el sofisma nazca exclusivamente del deseo de encontrar soluciones perfectas, por analogía con las cuestiones explicativas? ¿No es cierto que en este caso, aun deseando resolver bien el problema, es decir pensando que el problema tenga ventajas e inconvenientes, sea mal resuelto, porque nuestro espíritu excesivamente amante de lo nuevo, calcule mal o aprecie mal las ventajas e inconvenientes de una y otra solución? Al argumento en favor de la nueva institución observarán los partidarios de lo existente que la novedad que se propone tiene defectos graves que son mayores que sus ventajas; pero el innovador discutirá estos valores, y sin dejar de reconocer que tiene defectos, juzgará que no son de importancia y que lo existente los tiene peores.

No es, pues, muchas veces en el afán de hallar soluciones perfectas, exentas de inconvenientes, que estriba el origen del sofisma, sino en las tendencias generales de los espíritus, en sus prejuicios, en sus apasionamientos característicos o del momento.

Así, también un hombre que juzga mal un problema determinado, juzga otro del mismo carácter, con perfecto acierto porque en éste no entran tales factores respecto de los cuales el sujeto abriga preconceptos que lo llevan a la mala solución.

UNA PEDAGOGÍA OBJETIVA

Crítica de la doctrina expuesta por el Dr. Santín Carlos Rossi en su libro: "El Criterio fisiológico"

I

SUMARIO: La noción de naturaleza en "El Criterio fisiológico". Comparación con Rousseau. Consecuencias pedagógicas. Ambigüedad especial en el concepto del Dr. Rossi. La "humanización" es también "natural". Dualidad moral de "la humanización". "La humanización" mal orientada, ¿se debe a desviaciones en el cumplimiento de las leyes esenciales de la vida? La función es la misma en el uso como en el abuso de las energías conquistadas. Su diferencia estriba en el fin de la aplicación de las energías. El reino de los fines no está en la fisiología. Esta ciencia es incapaz de determinar lo que es digno o indigno, noble o innoble, y sí solamente lo que es normal o anormal en el funcionamiento mismo. El hombre "vive" usando o abusando de la función fisiológica. Elasticidad de las funciones vitales. La función se adapta a ideales; es juzgada y sometida por éstos, sin que la vida perezca. Distinción entre la vida y la dirección de la vida. Lo que es, no es exactamente lo que debe ser. Los fines, los ideales no son verdades científicas: son postulados de la acción. *El arte de conducir la vida no es, en sí mismo, una ciencia.*

La doctrina que voy a estudiar descansa sobre la ancha base de un concepto de valor de la naturaleza.

Lo natural es presentado como un modelo a seguirse, pues constituye la suma perfección. Existe una "naturaleza" que es una especie de edad de oro en la cual hay que buscar inspiraciones no sólo para vivir simplemente, sino para encaminar a la humanidad hacia mejores destinos. El manantial eterno del progreso humano está en la vida natural. Lo que la naturaleza ha sabido conformar sin inteligencia, ni propósito preconcebido, debe ser el arquetipo de lo consciente e intelectual.

El criterio fisiológico, fundado en las leyes de la vida que son "perfecciones" creadas por "la Naturaleza", tiende a ser el regulador de nuestras actividades y nos proporcionará las normas necesarias para la orientación individual y social.

El deber como el derecho nacen de la necesidad de cumplir las necesidades vitales, pero no de cualquier manera, sino conforme a las exigencias preorgánicas y post-orgánicas de esas funciones, y "a objeto de evitar el empleo de energías defensivas que debilitan a la Especie, y poder destinar las energías que la conservación nutritiva deje disponibles al progreso y al placer..."(1).

Puedo afirmar, por lo tanto, que el problema de la organización social, y, como derivación, el problema pedagógico, obedecen a un principio análogo del que partió Rousseau, en el Contrato Social (Capítulo VI, libro 1º) que podría concretarse así: hallar una forma de asociación cuyas leyes se superpongan a las leyes fundamentales del estado de naturaleza, sin violación de éstas.

(1) ROSSI, S C., *El Criterio fisiológico,* pág. 302.

En Rousseau, el hombre natural es el hombre abstracción hecha de todo lo que debe a la vida social. "La Naturaleza" forjó al individuo y lo constituyó maravillosamente, en tal modo que su más completa felicidad fué su consecuencia.

La sociedad es obra humana. Toda obra humana es por esencia artificial e incompleta, y sus productos deberán pecar, por ende, de artificiales e imperfectos.

En el fondo existe esta idea directriz. La sociedad es de procedencia inferior; el hombre se vió forzado a constituirla y al organizarla no supo inspirarse suficientemente en la sabiduría de la naturaleza que, al formar el individuo, lo hizo perfectamente feliz.

La sociedad es fruto inmediato de la voluntad ilustrada por la razón, y es ésta la que guiará los progresos que aquélla debe alcanzar. Pero, lo supremo razonable es tomar ejemplo de la madre naturaleza y someterse ciegamente a las enseñanzas que fluyen del orden natural, equilibrado y armonioso en el cual el hombre vivía inocente y tranquilo.

He aquí un punto de partida común: la certeza de la perfección de "lo natural", la existencia de "las armonías de la naturaleza" que el ser humano ha perturbado por las deficiencias e inferioridad de su mentalidad.

Una importante diferencia salta a la vista en estas doctrinas. En la del filósofo ginebrino el estado natural no está presente como un substractum, como una capa geológica sobre la cual se superpondrá la más moderna del estado social. El estado natural es más bien principio ideal entresacado de la observación de los animales y salvajes (véase *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*), no existe

hoy y tal vez no haya existido jamás, y es producto de una dialéctica que nos conduce a reconstruir con el pensamiento un estado tipo de hedonismo personal. No es cosa real que podamos descubrir como un terreno físico y mental, fruto de aluviones de otras épocas, que hubiese permanecido latente y subyaciendo a otros estratos más modernos, obra de factores nuevos que engendraron otras adaptaciones y orientaciones diferentes en la vida individual y social.

Las armonías fisiológicas en la doctrina del Dr. Rossi están ahí, son hechos presentes aunque fruto de las leyes eternas de la vida, que las han estereotipado en lo más profundo del ser humano como recuerdo indeleble de la animalidad. Comprobadas por una ciencia como leyes universales y necesarias de todo lo vivo, resultan así lo primordial, la esencia del hombre.

Mas esta diferencia no obsta a una gran analogía en las consecuencias. Si en ambas doctrinas, aunque por diversos procedimientos, se ha llegado a un principio ideal de suprema perfección, o a un hecho real de orden científico erigido en tal, una consecuencia común se impone.

La sociedad, en Rousseau, obra mediata de necesidades naturales, de cambios en el medio físico, de acercamiento humano, del lenguaje humano, etc., y a la vez obra inmediata, en su constitución jurídica, de la voluntad y el deseo de felicidad, no podrá estar bien constituída, ni contener los fermentos del progreso, ni llegar a la perfección si no es modelada desde sus comienzos y remodelada en sus transformaciones por aquel arquetipo soberano del "estado de ingenuidad y felicidad natural".

En *El Criterio,* el estado de naturaleza está sustituído por la impecable armonía de lo fisiológico, y, análogamente la sociedad o los progresos de "la humanización" han traído la caída, lo artificial, cuando el hombre se ha apartado de los principios cardinales que han hecho y hacen vivir al individuo y a la especie. Pero, del mismo modo podremos encauzar nuestra acción en la sombra de lo mejor y más perfecto, organizando y sujetando en absoluto la mecánica y la dinámica sociales al orden y al ritmo de las leyes biológicas inmutables y eternas.

La preexistencia, lógica o real, de una armonía natural que revela la superioridad de lo construído por "la Naturaleza" en oposición a la obra humana de las sociedades, es, pues, punto común de arranque en las doctrinas a que me refiero, y aunque entre ellas se adviertan sensibles diferencias, es permitido llamar la atención sobre la supervivencia de ciertas ideas románticas en espíritus que parecerían haber quedado fuera de su alcance por el conjunto de sus tendencias mentales.

No continuaré con esta comparación que me llevaría muy lejos; me basta haber desentrañado el origen común de ambas doctrinas en el terreno romántico de la superioridad de lo "natural" como anterior y superior a la razón, de la preeminencia y preconstituída perfección de lo instintivo, de las fuerzas irracionales en el hombre, que señalan inequívocamente la ruta del bien y del progreso.

Quiero, sin embargo, detenerme a considerar y comparar, aunque sea someramente, las consecuencias de estas tesis del punto de vista pedagógico.

Las premisas de Rousseau lo llevaron a una pedagogía que no podía tener otro ideal que imitar a

la naturaleza y modelar al niño huyendo de las deformaciones aportadas por la civilización. El fin de esta educación debía de ser exclusivamente el de permitir y favorecer el desarrollo natural del niño. La enseñanza será puramente negativa y realista, pues nada hay más allá de la realidad viva que no habrá que corregir o plasmar especialmente, sino facilitar en su natural desenvolvimiento, eliminando obstáculos, destruyendo prejuicios, liberando así la naturaleza del niño en su dinamismo progresivo de lo que los hombres han hecho. La pedagogía que surge de *El Criterio fisiológico* fluye también de doctrinas u orientaciones filosóficas análogas, como se ha visto. Deben ser materia de enseñanza todas las ciencias que son hechuras de "la Naturaleza", las relacionadas con el medio en que vive el hombre como las que al hombre mismo se refieren y especialmente la biología, núcleo y resumen de todas las disciplinas de lo individual, y de lo social. Esto sería lo principal en lo aportado por la civilización, fuera de las artes y la religión, que sólo tienden a hacer más agradable la existencia del animal-hombre y ocupan un lugar secundario o nulo en la educación estadual.

La humanización sigue dos caminos distintos: uno de decadencia cuando, por alcanzar ideales de orden religioso o estético, se empeña en seguir una vía contraria a las leyes de la vida; el otro el verdadero progreso proporcionado por la ciencia y particularmente por la biología, ciencia de las ciencias en lo que atañe al porvenir humano.

Esto parece muy claro; pero, en realidad, en el fondo de esta teoría de "la humanización" hay oscuridades y la ambigüedad radical propia de toda doctrina romántico-racionalista.

El examen de la distinción entre lo bueno y lo malo que la civilización nos ha aportado es lo que me mueve a hacer la precedente observación.

La naturaleza fisiológica, el equilibrio físico-químico del organismo parece ser el factor inmutable, objetivo, científico, unipersonal que conciliará nuestras divergencias de criterio psicológico, moral o metafísico. ¿Sería entonces el ideal que fluye de la acción de las fuerzas naturales?

No me parece; lo fisiológico es demasiado general y específico, y no será por cierto la vida exclusivamente animal del funcionamiento orgánico lo que podrá erigirse en norma de conducta o ideal humano. Necesario es desplazar el ideal de la pura naturaleza fisiológica y llevarlo al aspecto humano, desde que se estima que esa armonía natural, propiamente animal ha sido modificada en buen sentido y en buena parte por la acción del progreso. El doctor Rossi insiste sobre este punto [2].

Ahora bien, ese aspecto humano ¿es tan homogéneo con lo animal que deba subordinarse a éste incondicionalmente? Y lo propiamente humano ¿es tan desdeñable que no se encuentra en él nada que esté más arriba de la armonía fisiológica y que pueda ser móvil de su progreso en lo individual o en lo social?

Si se señala en Rousseau cierta paradoja cuando afirma y hasta enumera los factores "naturales" que obligaron al hombre a formar grupos sociales, observación parecida podría dirigirse a *El Criterio fisiológico* por el hecho de aceptar que una parte de la civilización ha sido de origen "natural", aqué-

(2) ROSSI, S. C., *El Criterio fisiológico*, págs. 73, 76 y 81.

lla en que "la humanización" siguiera al pie de la letra los dictados de las leyes biológicas que han modificado en un sentido determinado la organización funcional humana.

A esto pudiera responder el Dr. Rossi que no existe la menor oscuridad en su pensamiento. Todo lo que la civilización ha construído satisfactoriamente ha sido lo que modeló en los crisoles de lo fisiológico, y fueron las desviaciones de lo normal biológico las que engendraron lo malo que nos ha aportado la civilización, como la depredación, la guerra, los privilegios nutritivos, etc. Por eso resultará siempre que el ideal del perfeccionamiento humano está en la raíz animal que hay en el ser razonable. Y en el futuro, si el hombre se orienta hacia lo normal fisiológico habrá contribuído al progreso, como será factor de retroceso si sigue una conducta contraria, porque ella ocasionará necesariamente sufrimientos y la muerte. No se trataría así de un tradicionalismo inconsecuente, sino de la sujeción sensata de la razón a reglas de acción derivadas de algo que por haber producido obras perfectas, tiene el derecho de dirigir nuestras acciones en el futuro.

No objetaré que, en realidad, todo tradicionalismo pretende lo mismo, y que un absoluto aprisiona siempre demasiado a la razón y le cierra caminos que pudiera juzgar muy aptos para el mejor desenvolvimiento y felicidad de la humana grey.

No; me limitaré a replicar que el criterio del Dr. Rossi sería aceptable solamente si se probara que lo anormal fisiológico produce ineludiblemente la muerte, que el sufrimiento jamás puede ser útil para llegar a lo superior, y que todo lo malo de la civilización es atentado a la normalidad vital.

Esta prueba no se ha hecho, y parece indiscutible que si la integridad vital se ha mantenido al través del tiempo con hábitos nuevos (los de "la humanización") algunos que merecen el calificativo de buenos y otros de malos, y la vida ha persistido a pesar de todas las que llama el Dr. Rossi violaciones de lo fisiológico, no es con lo fisiológico, que ha sido modificado en parte o que ha sido subvertido, que podrá juzgarse de la bondad o maldad de las modificaciones que la civilización ha aportado en tales funciones. Preciso será introducir un criterio que no sea estrictamente fisiológico para juzgar tales desviaciones.

Ahondemos algo más esta discusión. ¿Qué es lo que distingue al hombre del animal, según el Dr. Rossi?

En ambos existe una máquina corporal capaz de acumular energías, un mecanismo que la vida ha montado admirablemente; pero son "las manos las que definen al hombre". A ellas se debe la transformación del planeta en que vivimos. La corteza cerebral "sigue teniendo la dirección superior de todos los fenómenos vitales por medio *de esa función abstracta de la inteligencia,* pero el dominio del hombre sobre las cosas "es la obra directa de las manos". Debido a sus manos el hombre pudo conservarse con menor gasto de energías y disponer así de un sobrante que constituye "el alimento de la civilización"([3]). Por ese sobrante el hombre se destacó del animal, construyó viviendas de amparo, inventó armas para su defensa y toda la industria que no es otra cosa que el arte de ahorrar energías

(3) Op. cit., pág. 75.

y de intensificar su alimentación. Pero hubo mucho más que utilidades para la vida y la especie. Surgió el trabajo, las funciones reproductoras se ennoblecieron con el sentimiento y surgió la familia; por último las funciones de relación "atendieron todas las solicitaciones del interés humano, y, sin rehusar su contribución ni a la adquisición de material nutritivo ni al ejercicio de las funciones reproductoras, ni a la defensa contra las agresiones cósmicas o animales del ambiente, dedicáronse a alimentar las funciones imaginativas y crearon el Arte, y a disciplinar la investigación de los fenómenos naturales, y crearon la Ciencia"(4). Aquí está resumido todo lo bueno que debemos a la civilización. Pero todo anverso tiene su reverso. Y me interesa observar desde luego que este reverso obedeció a las mismas leyes que el anverso. Si el hombre conquistó la naturaleza, también se hizo "conquistador del hombre", quiso "utilizar el material conquistado por el esfuerzo de otro", sobrevino el despojo del débil por el fuerte, la guerra en el terreno social. En el dominio individual el abuso produjo la alteración del medio interior del organismo o enfermedad, o la desviación de la conducta "hacia esas funciones predilectas que no producen energías últiles, o vicio"(5).

La función, en el uso y el abuso de las energías sobrantes es, en el fondo, la misma, puesto que han vivido y siguen viviendo los conquistadores o los viciosos, como viven también los conquistados, esclavos o siervos. "El abuso, dice el propio Dr. Rossi,

(4) Op cit., pág. 77.
(5) Op. cit., pág. 78.

es una institución humana con tanta personería como las otras, y esta afirmación, a mi juicio, no significa otra cosa que denunciar su carácter "natural"(6).

No parece lógico, por consiguiente, buscar en la función misma, o en la armonía que hace vivir, el origen de los calificativos de buenas o malas que damos a las direcciones de la actividad al aplicar las energías adquiridas por "las manos humanas" con fines diversos.

Se objetará que si es cierto que los ladrones y los robados, o los viciosos viven y perduran, no se mantienen esas vidas sin sufrimientos de unos o de otros.

Mas es indiscutible que si es el sufrimiento la piedra de toque para determinar el valor de la función o de la actividad, entonces colocamos en lo individual, en lo eminentemente variable y accidental, el resorte íntimo que habíamos resuelto fuese una ley impersonal, inmutable y permanente de "la Naturaleza".

Hay más; en la exposición anteriormente transcripta de lo que ha hecho el hombre con "sus manos" y que tanto lo distingue del animal, se admite que la humanización ha dignificado las funciones reproductoras por el amor, como por la ciencia y el arte se han ennoblecido las funciones de relación.

Al hacer estas afirmaciones, el Dr. Rossi cree no ser infiel al criterio fisiológico. Yo creo que por el contrario, sale y tiene que salir de él, en cuanto le confiere un carácter de ambigüedad que mal se aviene con la objetividad de lo puramente científico, fuera de que como ya se ha visto se introducen en él su-

(6) Op. cit., pág. 77.

brepticiamente elementos, ajenos a su carácter esencial, de orden personal y subjetivo.

La fisiología, la ciencia de las funciones normales del organismo, podrá enseñarnos ciertamente, en términos generales, que las funciones nutritivas son esenciales para la vida animal y para "la humanización", que sin su cumplimiento perecerá el ser, que por su cumplimiento no sólo vivirá, sino que por su natural tendencia a la producción excedente, su superabundancia permitirá las funciones de reproducción y de relación; pero, lo que jamás nos enseñará, porque emerge de su esfera de hechos, de objetividades, es porqué y cómo la aplicación de esos excedentes y el ejercicio mismo de la propia función madre toman un carácter de "dignidad", de "ennoblecimiento", de "superioridad", cuando en realidad la función permanece, en su sustancia, idénticamente la misma. El comer, el beber, el engendrar hijos, por ejemplo, no varían intrínsecamente cuando son nobles o innobles, dignos o indignos del hombre civilizado. La función estricta no confiere, pues, tales valores.

En las nociones de uso y de abuso de las energías, como en las de nobleza y dignidad de la conducta o sus contrarias entran sin quererlo elementos que no están en las funciones fisiológicas objetivas. Se trata, al fin y al cabo, de modalidades de la acción individual y no de comprobaciones de orden científico puro.

En resumen, insisto en que pululan los hechos que mal se avienen con la doctrina. No es indiscutible que el abuso "vive" al lado del uso, que la función innoble se codea con la noble y tiene los mismos derechos de ciudadanía fisiológica. Y sin meterme en demasiadas honduras y pretender que el abuso

y el desempeño inferior de las funciones esté tal vez más generalizado en la humanidad que el uso correcto y que lo digno y civilizador, me basta mostrar que vive, alienta y perdura para llegar a la consecuencia inconmovible de que lo esencial de la vida, que es precisamente lo fisiológico de la doctrina de *El Criterio,* permanece en definitiva incambiado y no se destruye en lo que podríamos llamar el mal aspecto de la "humanización".

La función misma, o la armonía de las funciones que se realiza de muchos modos y en distintos grados, no puede darnos la pauta para juzgar el valor de cada una de estas maneras de practicarse aquellas funciones o de originarse la deseada y bienhechora armonía.

Existe en la función vital una gran elasticidad, y esta elasticidad es mayor en el hombre que en el animal por las enormes posibilidades de su acción. En definitiva, es esa elasticidad lo que ha posibilitado lo que llamamos abuso, desviación, o modificación de la misma. La función se altera, se alarga, se encoge, cambia, en una palabra, dentro de ciertos límites, y, esa flexibilidad de su utilidad ha permitido multitud de transformaciones al tomar vías muy diversas, tanto en el sentido del perfeccionamiento como del abuso.

Las nociones de abuso o de perfeccionamiento, que por otra parte son difíciles de deslindar bien de la normalidad en muchos casos, y muy especialmente las de bueno o malo, noble o innoble, digno o indigno, exceden de los límites de la ciencia pura, pues nos vienen del reino de los fines.

Obsérvese también que la función fisiológica lejos de juzgar soberanamente nuestra conducta, se

supedita y subordina a un fin que no es ya ella, ni está en ella comprendido y tan cierto es esto que sufre grandes transformaciones en el transcurso de la civilización para adaptarse a ideales que la ciencia, por naturaleza, es incapaz de construir. Lejos de juzgar autocráticamente, es juzgada sin consideraciones, y la humanidad sigue viviendo. Ejemplo luminoso es la Edad Media.

No es posible confundir la vida con la conducta de la vida. La fisiología o mejor la biología, nos enseñará cómo la vida se mantiene a través de sus variaciones infinitas; pero no podrá señalar los fines de esa conducta, que emergen de lo que es y de lo que ha sido, para conducirnos a un futuro que reputamos mejor. Lo que es y lo que ha sido son, sin duda, materia de ciencia, pero lo que reputamos mejor o peor nace de la subordinación del hecho a una finalidad, a un ideal que es construcción de nuestro espíritu, que no es "hecho" aunque aspire a traducirse en hechos en un futuro más o menos próximo, por "creer" el hombre, no por "saber" que ese ideal nos conducirá a una vida mejor, más alta, más noble, más perfecta.

Lejos de mi mente el pensar que el arte de conducir la vida se organice fuera de la ciencia, sin un cúmulo importante de datos de experiencia; pero, si ha de ser arte, forzosamente ha de sobrepasar sus límites. Lo que es, no es exactamente lo que debe ser. Lo que es se demuestra, se comprueba; lo que debe ser se construye idealmente. Los fines no son verdades, aunque lleguen a serlo en el futuro por incorporarse a los hechos. Una cosa no es buena o mala en sí, sino con relación a un fin que se postula como bueno, ha dicho Stuart Mill cuya autoridad en estas

materias no recusará seguramente el ilustrado autor de *El Criterio fisiológico.*

La ciencia, pues, no construye fines, aunque los ideales estén y deban estar henchidos de verdades para llenar debidamente su objeto.

La moral, por consiguiente, el arte de conducir la vida, no es en sí misma una ciencia, porque no busca la determinación de lo que es, sino de lo que debe ser. No podría entrar en la fisiología, sino que la fisiología entra en ella, como entran la psicología y la sociología para aportarle datos sin los cuales no puede construir sus ideales.

El Dr. Rossi olvida estas distinciones necesarias, a mi juicio, elementales.

Su moral, como su psicología, es, pues, individual. De ellas me ocuparé especialmente en otros capítulos.

Y las olvida, no sólo en estas ciencias a las que no permite vivir fuera de la fisiología, sino en su pedagogía, que, por pretender ser también exclusivamente fisiológica o biológica, científica, no podrá ser lo que es y debe ser esencialmente: un arte de la educación.

II

SUMARIO: La subjetividad de las pedagogías. La del Dr. Rossi pretende la objetividad porque su psicología, su moral, su sociología entran en la fisiología o la biología. Pero esas ciencias siguen relacionadas con la filosofía personal que las inspira. Concepto personalísimo de la ciencia y del arte. La ciencia pura y la felicidad humana. Al hacerse aplicada se doblega a fines que no son el suyo. Su objetividad no es ya su valor único y está subordinado. El fin de la ciencia hecha no

es el de la que se hace. Ambigüedad de los conceptos de verdad y de ciencia en *El Criterio fisiológico.* Ambigüedad de "lo biológico". La vida en la ciencia y la vida viviente. Lo universal de la ciencia y lo individual vivo. El finalismo de la vida viviente es "un hecho" que la ciencia deberá admitir.

Toda pedagogía parte de una psicología y de una moral, como también de una cierta concepción de la sociedad en que debe aplicarse.

La del Dr. Rossi no hace excepción a la regla; pero su psicología, como su moral y su sociología, por estar impregnadas de fisiología o de biología, ¿alcanzan, como él supone, un valor científico que permite dar a sus conclusiones un carácter objetivo y necesario, al que deberán adherir todos los espíritus?

La historia de la pedagogía demuestra que todos los sistemas pedagógicos han sido frutos genuinos de la filosofía especial de sus autores. De ahí su unilateralidad y su radical ineptitud para encontrar bases tales que atrajeran el asentimiento unánime de los pensadores.

Ni el mismo Spencer, cuyo sistema presenta Compayré como el tipo de la educación científica, hace excepción a esta invariable regla que no nos extraña en Platón, en los pedagogos de Port-Royal, en Fenelón, en Rousseau.

La pedagogía del filósofo inglés ha nacido de los estratos más profundos de sus pensamientos sobre el alma, la sociedad, la religión, la naturaleza, la moralidad, en una palabra, está informada por la psicología, su moral evolucionista y su concepción especial del progreso humano.

UNA PEDAGOGÍA OBJETIVA

La pedagogía del Dr. Rossi aspira a la objetividad porque no nos la presenta como un arte derivado de varias ciencias más o menos artificiales por subjetivas, en tanto que la psicología, como la moral, la sociología y las demás disciplinas que sirven para su reconstrucción, "por entrar" en la fisiología o la biología, participan de la unipersonalidad de éstas, ni más ni menos que las cosas participan de las Ideas en la famosa doctrina platónica.

Nuestra excursión a través de las atrayentes páginas de *El Criterio fisiológico* nos revela, a cada paso, que el ansiado terreno común en el que las más apartadas tendencias podrán armonizar en una pedagogía definitiva, es el de la biología pura.

Pues bien, a pesar de estas certezas del ilustrado autor de *El Criterio fisiológico,* cabe la duda respecto de si todo es ciencia en la solución que nos presenta y si su pedagogía no padece del propio defecto que atribuye a las demás.

No me propongo tratar directamente en este trabajo el problema de si es simplemente posible esa pedagogía soñada, sino el más concreto de si el Dr. Rossi ha escapado verdaderamente a la acción del deletéreo subjetivismo.

Ahora bien, basta leer la exposición de la doctrina de esta pedagogía objetiva para reconocer en la construcción de la misma y especialmente en las bases de la educación integral, la capitalísima influencia de las opiniones personales de su autor sobre la ciencia, el arte, la naturaleza, la religión, la justicia, la psicología, la moral y la organización ideal de una sociedad moderna.

En realidad, ese ansiado continente en que todas las doctrinas se despojarían de su individualismo y se ayudarían cordialmente a construir el edificio imperecedero de la pedagogía objetiva, se nos ha escapado constantemente al pretender tocarlo, ha huído sin cesar bajo nuestros pies.

No basta predicar a hombres y filósofos que abandonen sus preconceptos y aterren en el floreciente dominio de la biología, si a cada paso se nos aleja de la tierra prometida y se nos convence, aún sin quererlo, de que es forzoso atravesar las mismas escabrosas sendas del personalismo para llegar impurificados a esta Canaán de la pedagogía.

La laboriosa obra del Dr. Rossi es fruto del "personalismo" que a él le parece mejor, aunque lo presente con un manto de aparente impersonalidad.

La ciencia pura no nos ilumina, ni puede iluminarnos siempre, y una dialéctica la sustituye constantemente en las construcciones mentales del distinguido médico.

En su comunicación sobre *La educación integral,* insiste en que: "mientras no se sustituya el «se sabe» al «yo creo», en todas las ciencias intelectivas, psicología, sociología, pedagogía, no aparecerá en ella el carácter universal y necesario que les hará imponerse como verdades científicas"(1).

Entre tanto, el Dr. Rossi nos adelanta siempre un "yo creo" en vez del ansiado "se sabe" en todos los elementos que cimientan su pedagogía, a tal punto que se va imponiendo la idea de si no será enteramente ilusorio el método preconizado teóricamente.

(1) ROSSI, S. C., *La educación integral*, pág. 1.

Su concepción va más allá de los datos en que la biología puede asegurarnos un "se sabe". Y es de notarse, que una vez fuera de tal dominio nuestro autor no se preocupa mayormente de demostrar sus asertos; le parece que todo lo que se desprende lógicamente de las leyes de la vida, adquiere la certeza, sin advertir que su lógica deja atrás a los hechos.

Me detendré especialmente a considerar algunas de las doctrinas personales del Dr. Rossi, las más capitales, para ir comprobando que su obra es principalmente una dialéctica, un "ensayo imaginativo", y no un fruto de la ciencia biológica pura.

Las nociones básicas de la ciencia y del arte, son personalísimas.

Cuando nos presenta a la primera, absoluta y definitiva, como único guía de la humana conducta y le atribuye una misión idéntica a la del arte; aseverando que tiene su misma finalidad, de embellecer la vida para hacerla mejor, está lejos el Dr. Rossi de consignar un "se sabe", y no hace otra cosa que avanzar dogmáticamente un "yo creo", pues es inútil buscar la demostración de tales asertos en las páginas de *El Criterio fisiológico.*

Una ciencia con caracteres absolutos y definitivos se aleja ya del concepto más moderno de la ciencia que tiende a conferir a sus leyes un valor aproximativo, dentro de límites estrictos, que no aspira a lo absoluto, que no cree haber pronunciado su última palabra, y, lo que es más, en el sentir de muchos hombres de ciencia, que jamás alcanzará la compleja verdad de todo lo existente en continua evolución, en perpetuo cambio, y que no es ni será jamás la llave maestra que explique la totalidad del misterio y guíe infaliblemente nuestros pasos.

Replicará el Dr. Rossi que estas concepciones son "imaginativas" y no perfectamente comprobadas.

Admitámoslo; pero invitemos al replicante a meditar sobre si de la misma manera su concepto absoluto y necesario de la ciencia no es igualmente "imaginativo" y hasta anticientífico, puesto que la ciencia se mueve en ambiente de relatividades, de probabilismos y de limitaciones.

¿Es, por otra parte, un "se sabe" el atribuir a la ciencia el carácter propio del arte, de embellecer la vida?

La ciencia pura carece, a mi juicio, de semejante finalidad, y, la opinión del Dr. Rossi está lejos de aquel objetivo que impone a todos la verdad científica.

La ciencia, al investigar la verdad, al solucionar problemas de ser, de existencia, de comprobación, descubre fríamente cómo son las cosas, sin proponerse jamás el fin pragmático de proporcionar felicidad al hombre, ni de hacerlo mejor.

Es cierto que el hombre utiliza la ciencia como agente de progreso, que "aprovecha las energías de su ambiente que le son necesarias y las transforma de manera que le produzcan la mayor cantidad de placer con el mínimum de dolor", como afirma el Dr. Rossi (2).

Mas cuando el hombre así obra, no hace propiamente ciencia pura, la adapta a sus fines, la pone al servicio de éstos. Busca su satisfacción exclusivamente y para ello doblega y esclaviza a la ciencia para satisfacer sus ambiciones de felicidad. La ciencia contribuye en tal guisa a una finalidad ajena, pues

(2) ROSSI, S. C., *El Criterio fisiológico*, pág 196.

ella, "impersonal" por esencia, busca la verdad sin tener en cuenta para nada los deseos humanos.

Cuando la ciencia halló las causas naturales del viento, de la lluvia, del rayo, no hizo por eso más feliz al hombre al desalojar para siempre a los dioses que antes los producían a voluntad. Tal vez, entonces el que creía en la causa sobrenatural fuera más feliz, porque podría abrigar la esperanza de apaciguar o desviar esos poderosos elementos, sin más esfuerzo que una dulce plegaria. (Verdad es que el dominio de las causas naturales ha permitido al hombre utilizar la lluvia y el viento; pero no es discutible que, de este modo, la ciencia ya hecha se ha propuesto llenar fines humanos, descendiendo de un alto trono impersonal).

Se transforma así la ciencia pura en ciencia aplicada, en un conjunto de cosas ya sabidas con las que se satisface un ideal del cual está excluído, por definición, todo aquello que no tiende a su realización.

La ciencia aplicada, que es arte por ese aspecto, está lejos de la objetividad de la ciencia pura. El arte es siempre esclavo de un ideal; la ciencia aplicada se subordina a fines que no son el de las ciencias de lo general, y se individualiza siempre al buscar la felicidad de los hombres. Ya no investiga, ni descubre verdades objetivas olvidándose de que existe el hombre, y se propone, por el contrario, alcanzar una utilidad para éste. Condenada a ceñirse a cumplir un fin que no es el suyo, ha perdido su libertad, ha perdido la condición de madre, engendradora de su valor intrínseco, de ese valor que le infunde un vigor especial para imponerse al sentimiento que no

quisiera, sin embargo, admitir otra cosa que lo que consulta la satisfacción de sus tendencias.

Cuando el médico, en el ejercicio de su noble y científica misión diagnostica de grave una enfermedad y dicta una sentencia de muerte para el paciente, lejos, bien lejos, se encuentra de consultar con sus heladas conclusiones la felicidad de los miembros de la familia de éste, de su país y tal vez de la humanidad. No los tiene en cuenta y podría ni advertirlos siquiera, porque nada le dirían para esclarecer el caso.

Nietzsche ha pretendido que la verdad es enemiga de la vida. El Dr. Rossi sostiene no solamente que no es su enemiga, sino que su objeto es hacerla feliz.

La conclusión es diversa según los conceptos de la verdad, de la ciencia y de la vida de que se parta.

Exacto es que el hombre utiliza la ciencia para llenar sus fines; pero se trata de ciencia hecha y no de ciencia en principio; es aplicación de cosas sabidas, nunca investigación de verdades impersonales y al margen de lo propiamente humano.

Comprobamos así que el Dr. Rossi utiliza dos conceptos muy diversos de la ciencia, pasando de uno a otro sin advertir su diferencia.

Y ese concepto de la ciencia con capacidad para embellecer la vida, supone, a mi juicio, otra confusión entre la utilidad, elemento que sin duda puede formar parte de la felicidad, y la belleza que pudiendo contribuir también a ésta, es, sin embargo, socialmente diferente de aquélla.

La circunstancia común de que la utilidad y la belleza sean posibles elementos de la felicidad humana no autoriza para confundirlas. La utilidad que

nace de la ciencia tiene por fundamento alguna o muchas verdades comprobadas, en tanto que la belleza artística excede voluntariamente de lo verdadero, planea deliberadamente en la región de lo irreal.

El arte alienta y vive en la ficción y de la ficción; inventa objetos, personajes, caracteres que no existen y no pretende jamás hacerlos pasar por reales, aunque tome muchos de sus componentes a la realidad. La creación artística es, pues, engaño fundamentalmente, en tanto que la ciencia resiste, por esencia, a lo ficticio y no crea jamás conscientemente entes falsos, sino que busca, descubre o comprueba hechos verdaderos.

La ciencia y el arte han nacido de dos tendencias sustancialmente distintas, del espíritu humano.

¿Podrá, pues, afirmarse "objetivamente" que la ciencia tiene el mismo fin que el arte, el de embellecer la vida para hacerla mejor?

Nadie podrá asegurar que esa aventurada equiparación sea un "se sabe"; y, sin embargo, esto es lo que debíamos hallar por lo menos en las ideas capitales que cimientan una doctrina puramente científica.

¿Se defenderá el autor de *El Criterio fisiológico* protestando que la diferencia entre la ciencia y el arte es transitoria y que el espíritu una vez hecho a la verdad, impregnado de razón, mediante una conclusión científica de la conducta, desdeñará espontáneamente las sugestiones engañosas de lo imaginativo en todos sus aspectos, y el arte tendrá, en fin de cuenta, que abandonar la plaza, por falta de creyentes?

Ensayo imaginativo, me parece, y el peor de todos, el de afirmar que el arte tendrá que desvanecerse ante el progreso de las ciencias, sin haberse probado la premisa del carácter hedónico de la ciencia y sin parar mientes en que el progreso de las ciencias no va emparejado con un desvanecimiento paralelo del arte; sin advertir que el proceso psíquico de lo científico no excluye, ni disminuye, en lo mínimo, el elemento imaginativo; y que el hombre podrá y deberá soñar siempre y seguir cultivando muy especialmente lo ilusorio para ser mejor.

¿Es que no pienso en todo lo que la ciencia hará al vencer la enfermedad, las desigualdades, las injusticias? Pero, ¿dominará a la herencia, neutralizará las tendencias que vienen quizás, de muy lejos, de orígenes bien difíciles de alcanzar? ¿Descubrirá algún día la totalidad del misterio y no permitirá que forjemos con él un arte de consuelo, o de belleza pura, sin finalidad utilitaria alguna?

De todas maneras, lo que hay de cierto es que la ciencia no ha resuelto, ni está próxima a resolver estos arduos problemas de futuro. El Dr. Rossi tiene que perder pie en sus cálculos de porvenir. Supone lo que, a su juicio, o conforme a sus prejuicios, deberá suceder. Y eso, en buena psicología, no es comprobar, es sencillamente analizar.

En cambio, yo compruebo y no imagino, al afirmar que un ensayo imaginativo sobre la naturaleza y las relaciones futuras entre la ciencia y el arte, se halla en la base de su pedagogía objetiva.

Comprobaré, ahora, una ambigüedad radical que afecta, esta vez, a la comprensión misma de lo "biológico".

Cuando aplicamos la fisiología a la felicidad humana estamos muy lejos de aquellos abstractos principios de lo biológico que constituyen la esencia del mecanismo de la animalidad.

Dirá el Dr. Rossi que son exactamente los mismos y que "la humanización" consiste exclusivamente en utilizar para fines de felicidad lo que la vida en acción ha realizado a través de las edades y que la ciencia biológica ha reunido en principios fijos.

Pero "la humanización", nos dice repetidamente el Dr. Rossi es un conjunto de hábitos que han modificado el cumplimiento de las funciones orgánicas [3]. Estas modificaciones ¿afectan simplemente a la búsqueda de los medios de cumplirlas, a las exigencias pre-orgánicas "que no están sujetas a la ley de la necesidad" o alcanza a la función misma? [4].

Yo entiendo que las funciones han sufrido cambios, que han nacido algunas nuevas y han desaparecido otras, según las diversas vías que se produjeron con las variaciones del ambiente.

En aquellos medios en donde existen ciertos alimentos que no hallara en otros, el hombre, como el animal, ha tenido que modificar sus funciones para adaptarse. Y esa adaptación se ha producido casi siempre con dolor, pasando por los sufrimientos de la inmunización. La función se ha modificado con el medio. Todo alimento nuevo ha hecho pasar al hombre por un período transitorio en que pudo producirse la muerte, y en el que se produjo seguramente el sufrimiento de lo no adaptado todavía.

(3) ROSSI, S. C., *La educación integral*, pág. 3.
(4) ROSSI, S. C., *El Criterio fisiológico*, pág. 94.

Mas, como en fin de cuentas, la humanidad se ha adaptado a un sinnúmero de elementos del medio, la fisiología nos asegura en verdad que en tales casos esos actos han servido para sostener y aumentar la vida. He aquí también dos conceptos diferentes de la vida. El de la vida en acción, en lucha con los obstáculos del ambiente, desde el alimento hasta la defensa contra los enemigos, camino sembrado de espinas y sufrimientos sin cuento hasta que nace la adaptación, o una adaptación relativa; y la ciencia de la vida, conjunto de principios obtenidos por el examen impersonal de los procedimientos vitales, en los que desaparece todo lo personal que los integra en lo concreto.

Esta ciencia, fruto de la experiencia acumulada de las generaciones, es antecedente utilísimo para conducir la nuestra, y torpes seríamos si no la consultáramos para contribuir a encauzar nuestra conducta.

Pero, ¿quién podrá asegurar que al constituirse, al esquematizarse eliminando todo lo accidental ateniéndose a lo permanente y general, se propuso hacer feliz al hombre? Al fijar sus leyes podríamos decir con verdad que ella misma se hace y su formación está tan lejos de los fines de felicidad que persigue el hombre al vivir, como la de la astronomía o de la geología.

Aunque sea la vida, en sus condiciones esenciales, el objeto de la biología pura, se trata de una vida ya vivida, en cierto modo muerta, y ésa es la materia de sus estudios. Es siempre un problema de existencia el que se resuelve, y no uno de acción futura que supone un propósito, un ideal, un fin a cumplir.

El problema de cómo debemos vivir nuestra vida, no es, pues, idéntico al de saber cómo la vida ha sido vivida en el pasado por los animales y los hombres.

El Dr. Rossi deberá asentir a esta diferencia porque en *El Criterio fisiológico* reconoce la desigualdad biológica como un hecho natural. "Cada individuo tiene su protoplasma y no el de otro; el protoplasma específico es el patrimonio individual. Como el individuo es un agregado de protoplasmas, sería absurdo concebir la igualdad individual".

Luego asevera que la igualdad humana es también biológica, pero de otro punto de vista: "no es la reproducción de una imagen en un espejo"(5). No es, pues, un hecho. "Significa simplemente la universalidad de las leyes biológicas: el organismo vivo se conserva a expensas de las energías que toma el medio en que habita"(6). Aquí están bien definidas las dos vidas: la viviente, presente, rica en tendencias, desbordante de aspiraciones, heterogénea, original, individual en una palabra; y la ya vivida, pasada, que "no es imagen en un espejo" sino construcción de leyes universales con hechos particulares filtrados. Claro está que las leyes, por ser uniformidades son más fijas que lo cambiante vivo. Podremos decir que nos revelan su esencia, al encontrar lo que es común a todos los seres que viven. Mas, al reconocer que hay aquí una diversidad radical, que no hay dos protoplasmas idénticos y yo agregaría que no hay dos mentalidades iguales, debería admitirse que no cabe establecer como verdad inconcusa que la vida vivida

(5) Rossi. S C, *op cit.*, pág. 231

(6) Op cit., pág 234.

constituye el ideal a cumplirse por la viviente sin permitirle la menor libertad para flexibilizarse y cambiar, sometiéndose a otros fines que, en ciertos casos, considera más altos que el de la mera conservación.

Este rápido análisis de las ideas fundamentales de *El Criterio fisiológico* sobre la ciencia y el arte y su misión común, comprueba que aquéllos no son preceptos impersonales o universales y que el doctor Rossi no ha distinguido suficientemente entre la ciencia pura y la ciencia aplicada, y en particular entre la ciencia de la vida y la vida misma en acción, entre una ciencia, sustancia de vida pasada, que no construye fines porque por naturaleza es comprobatoria de hechos y de leyes universales, y la vida presente que hace de su objeto o ideal la razón misma de todas sus actividades.

Esta vida, con su finalismo propio, es, asimismo, un hecho verdadero que la ciencia deberá admitir, como admite la otra sin finalidad ya, porque ha sido vivida.

El Dr. Rossi pretende que la vida real abdique de su facultad primordial de construir sus fines y se compenetre de tal manera con los preceptos extraídos de la ciencia abstracta de la vida, por los medios combinados de la educación y de las coerciones estaduales, que llegue, en definitiva, a renunciar a todo ideal y a no querer nada que pudiera ser la menor transgresión de sus leyes.

III

SUMARIO: La psicología de *El Criterio fisiológico* procede de una filosofía personal. Por entrar en la fisiología no se vuelve un "se sabe". La "psicología objetiva" es una tendencia, una escuela. Su modo particular de entender lo objetivo y lo subjetivo. Lo objetivo y lo material. No hay acuerdo respecto de que lo objetivo equivalga a lo fisiológico. Opinión de Pieron.

La psicología en que se apoya la pedagogía del Dr. Rossi, no escapa a la regla general de que hablé al principio del capítulo anterior, pues parte de una filosofía personal.

Es un *mirage*, una mera creencia del distinguido médico su aseveración de que la psicología, por entrar en la fisiología adquirirá de rondón un valor científico pleno que le permitirá dar a sus conclusiones un carácter objetivo y necesario, al que deberán adherir todos los espíritus.

La conexión última de tales disciplinas se revela claramente cuando el Dr. Rossi identifica "el conjunto armónico de funciones de nutrición, de reproducción y de relación" con "el conjunto armónico de conservación, de amor y de placer". Este segundo grupo no es otra cosa que una manera de expresar el primero "en términos más humanos"(1).

El Criterio fisiológico fundamenta ampliamente esta manera de comprender la psicología. Al principio define la psicología como "la fisiología de la corteza cerebral"(2).

(1) ROSSI, S. C., *La educación integral*, pág. 3, y *El Criterio fisiológico* pág. 179.
(2) ROSSI, S. C., Op. cit., pág. 6.

No he de caer en la tentación de entrar a averiguar cuál es el valor de esta psicología de simples reflejos, conjunto de epifenómenos, traducción en diverso lenguaje de la ciencia fisiológica. Diré solamente, aunque pueda parecerle paradojal al Dr. Rossi, que de este modo olvida su decidido propósito de fundar una pedagogía objetiva, y de escapar a toda doctrina personal, manteniéndose en la esfera de "los hechos psicológicos, nada más" (3).

Anotaré simplemente algo que resalta como una evidencia al recorrer las páginas de *El Criterio fisiológico.* Es que su doctrina está amasada con aportes no exclusivamente tomados de la pura ciencia fisiológica, sí que también de una psicología especial en la que se reflejan las convicciones íntimas del Dr. Rossi, una psicología "subjetiva", en fin, que no será a la manera de Guyau o de Nietzsche, pero que es a la manera de Le Dantec o de Bechterew (4) y de la que podría decirse plagiando al autor de *El Criterio fisiológico* "que lleva fatalmente el vicio de origen de todo personalismo", claro está que como base de una pedagogía que aspira a ser objetiva.

No por titularse *Psicología objetiva,* como la llama el nombrado sabio ruso en uno de sus más famosos libros, ha de ser "impersonal" y deberá imponerse por la fuerza de lo verdadero a todos los espíritus. Aunque quiera ser "objetiva", es subjetiva del punto de vista que ahora nos ocupa. El objetivismo de tal psicología es un propósito, una manera

(3) Rossi S C, *La educación integral*, pág. 1.
(4) Rossi, S C, *El Criterio fisiológico* (nota de la pág. 180).

de encarar la ciencia, es un "yo creo" y no un "se sabe".

Obedece a un modo particular de entender "lo objetivo". En esta concepción, el fenómeno de conciencia, *es lo subjetivo,* y por lo mismo no puede ser materia de ciencia. Es transitorio, es accidental, es íntimo y personalísimo, no se sujeta a la medida. Nada tiene que ver con él la verdadera ciencia que vive de lo general, de lo verificable exteriomente, de lo medible ([5]). La psicología si quiere ser ciencia, debe "ignorar" el estado de conciencia y atenerse "al estudio del arco reflejo". "La psicología entra en el dominio de la biología general y puede ser designada como una parte de ésta, como *reflejología,* término que parece enteramente apropiado a su contenido"([6]).

Esta concepción se desprende sin esfuerzo de una idea personal, en manera alguna demostrada objetivamente, de un "yo creo", que expresa Bechterew al aseverar que lo mental y lo fisiológico "no son dos procesos paralelos, sino un solo y mismo proceso que se manifiesta a la vez por variaciones objetivas y por fenómenos subjetivos"([7]) y al establecer que "la psicología objetiva no debe ocuparse, en manera alguna, de los datos de la introspección".

Ella tiene por fin, agrega, "estudiar y explicar la actividad neuro-psíquica del individuo como una resultante de los procesos materiales del cerebro y únicamente como tal. Es por lo que excluímos la observación interna, lo mismo del estudio que de la

(5) BECHTEREW, *La Psychologie objective,* pág. 3.
(6) Id., Id., pág. 14.
(7) Id., Id, pág. 6.

experiencia, limitando nuestros medios al registro y al control de los hechos objetivos"(8).

Repito que no voy a entrar en la discusión de esta doctrina, quiero únicamente llamar la atención respecto de que "es una escuela", no "un hecho científico", escuela que hasta se opone a otras en que el propio objetivismo tiene amplia parte. Sabemos que la llamada "Psicología objetiva" es una reacción contra las psicologías de Ribot, Richet, Binet, etc., que concediendo una gran importancia al método objetivo para llegar a constituir la ciencia de lo psicológico, no abandonan, desdeñan, ni menos ignoran el método introspectivo que nos permite penetrar en lo consciente.

Y aún en el término "objetivismo" hay ambigüedad, y ello podría ser síntoma de "personalismo", porque si es equivalente a general o universal, como parece ser el concepto de Pieron (9), no es forzoso que este pensamiento derive hacia una ciencia que se resuelva exclusivamente en el estudio de los procesos materiales del cerebro pues habría que demostrar previamente que "objetivo" equivale a "material", como si lo subjetivo no pudiera objetivarse para su estudio, sin necesidad de materializarse.

Pieron, a quien no puede negarse el ser un partidario acérrimo de la psicología objetiva y experimental (véase, por ejemplo, su notable libro *"La evolución de la memoria"*) dice sin embargo que "los fenómenos que podemos conocer y a los que se dirige la investigación científica, son esencialmente subjetivos en el sentido de que cada espíritu, siendo

(8) Id., Id., pág. 7.

(9) El objetivismo psicológico y la doctrina dualista. *Revue Philosophique,* Janvier 1916.

incapaz de salir de sí mismo, no puede conocer sino lo que pasa en él; pero que, aunque todo es psíquico, se produce en estos fenómenos "una clasificación de los que tienden, como a dos polos, unos hacia lo subjetivo, es decir, lo particular e individual, otros hacia lo objetivo, esto es, lo general, lo universal".

Así, al dualismo de lo físico y lo psíquico, opone el de lo objetivo y lo subjetivo, que no se confunde con aquél, y que puede sustituirlo con ventaja en los dominios científicos.

Repito que esta digresión tiene por único objeto demostrar que el calificativo de "objetiva" agregado a la psicología, y el serio ensayo realizado por algunos autores en el sentido antes expresado, no significa que sea permitido, hoy por hoy, hablar de una psicología exclusivamente objetiva, con caracteres tales como para imponerse a todos los espíritus y servir de amplia sustentación a una pedagogía definitiva.

IV

SUMARIO: La moral exclusivamente científica es una imposibilidad porque es arte de la conducta. La moral del Dr. Rossi es sólo aparentemente objetiva. Sus elementos primordiales. Condición esencial de la felicidad. La felicidad será impuesta por la educación y el Estado. La circunstancia de que el ideal desaparecerá en un período de perfección, no supone la inexistencia de un ideal transitorio en la doctrina.

Otra de las bases de toda pedagogía es la moral. Al abordar este tema nos sale al encuentro esta pregunta: por "entrar en la fisiología", la moral de *El*

Criterio fisiológico ¿habrá adquirido el carácter de perfección que la separará de la esfera de lo personal y nos permitirá constituir una pedagogía necesaria?

La moral exclusivamente científica, sea a base de fisiología o de sociología, es a mi juicio, una imposibilidad, porque la moral es principalmente arte de la conducta y supone el establecimiento y el cumplimiento de fines que, por naturaleza, exceden del presente, en tanto que la ciencia, por esencia, ha arrojado de su seno todo fin al constituir leyes de las cuales es propiamente anticientífico decir que buscan finalidades de especie alguna.

Considero que éste es un hecho de experiencia y no una opinión personal; hecho que, por lo mismo, debería acatar sin escrúpulos el Dr. Rossi, en homenaje a la realidad de la humanidad viviente, ya que hace de la vida el arranque y núcleo de su doctrina.

No es mi propósito ahora, criticar directamente las teorías de *El Criterio fisiológico,* sino principalmente hacer notar que sólo en apariencia se visten de la objetividad científica, y que son, en verdad, personales al Dr. Rossi.

¿Cómo negarlo desde que la suya es una moral que no debiendo en rigor tener ideales, señala, sin embargo, como fin a la acción humana, la conservación de la vida, la felicidad y el placer con la más completa desaparición del dolor; que no pretende llegar a "lo sublime de la moral clásica, al sacrificio o a la abnegación"(1) que se limita a encauzar los egoísmos; que sólo quiere modelar al hombre medio, no al héroe ni al sabio, con la educación que se ha de difundir; y que no necesita de la justicia, del amor,

(1) ROSSI, S. C., *El Criterio fisiológico,* pág 221.

de la solidaridad para atacar y vencer los males de una sociedad infectada como la nuestra?

Esta moral fisiológica nos enseñará a amar la vida por las emociones que pueda suscitar si se respetan sus leyes. Será la del hombre que, consciente de los peligros de no cumplir con las exigencias pre-orgánicas y post-orgánicas de sus funciones nutritivas, reproductoras y de relación, adaptara "la humanización" a la fisiología.

Tales reglas de conducta, a pesar de sus ribetes científicos, son personalísimas. La felicidad que alcanzaremos con el cumplimiento estricto de lo fisiológico y conforme a las reglas de *El Criterio fisiológico,* es simplemente una manera de concebir la felicidad, no es "la felicidad", hecho objetivo descubierto o comprobado por la ciencia que se impondría a los espíritus con la fuerza de lo verdadero ([2]).

La ciencia, por otra parte, por más que busque no podrá encontrar "la felicidad" como se pretende, porque ésta no es algo objetivo sino una aspiración, un ideal. Y aquélla, la del Dr. Rossi, es por consiguiente una concepción de la felicidad como cualquier otra, ensayo de su imaginación, podría decirse parodiándolo, y hasta inferior a otras porque está privada de múltiples recursos, reducida a un tradicionalismo biológico, a una conformidad con el pasado que se traduce en una gran restricción de la libertad. Es un ideal de alas recortadas.

El hombre debe constantemente adaptar "la humanización", es decir su vuelo sobre la animalidad, a la fisiología, a lo permanentemente vital o animal y debe mantener una eterna lucha para ven-

(2) Op. cit., págs 201 y 203.

cer o encauzar las ambiciones desmedidas de la inteligencia y del sentimiento.

Esta lucha, observaré desde luego, no se producirá sin dolor, sin embargo; y, así, un elemento de la doctrina misma habrá probado, contra la tesis hedonista del Dr. Rossi, que el sufrimiento es útil y hasta puede conducir a la felicidad suprema.

Esa felicidad será consolidada en el intelecto humano por la educación que formará las vías asociativas del caso, ayudada por el Estado, impregnado también de perfección biológica, que constreñirá a los individuos por medios algo más que persuasivos al cumplimiento de sus deberes.

Se trata, evidentemente, de una felicidad impuesta de afuera, no de una felicidad libremente buscada. La libertad que quiera escapar a la sabiduría de lo fisiológico, no debe tolerarse; es la libertad de lo malo, de lo inmoral. Así es como la Sociedad, organizada con arreglo a *El Criterio fisiológico* impondrá tiránicamente sus principios; pero, no olvidemos que aquélla habrá realizado el ideal del buen tirano, que buscará constituir en los individuos "guías morales más fuertes que la ilusión".

Es así que "esta felicidad" que en tal modo llegará a comprender el hombre, es "la felicidad". Tan inútil como absurdo será que el hombre piense que puede buscarla y hallarla por otros caminos. No hay sino una manera de ser feliz verdaderamente y un solo medio para llegar a serlo.

Y esa felicidad, modelada por la ciencia biológica, que por su carácter de certeza debería imponerse por sus propios prestigios, será, por lo mismo, obligatoria, e impuesta a todos.

Como no parece bastar el influjo natural de convicción de lo científico, y hay que formar el hombre perfecto, no vacila el doctor Rossi en poner a contribución la educación y los poderes impositivos estaduales para conseguir tal objeto.

Existe un derecho a la felicidad, el Dr. Rossi lo reconoce; pero en su doctrina ese derecho no comprende la libertad de concebirla, ni de elegir los medios para alcanzarla. Es un derecho bien original y por ello bien marcado con el sello inconfundible de lo personal.

El Dr. Rossi podría responder que si el hombre llega a persuadirse de que sólo alcanzará la verdadera felicidad cumpliendo a la letra los principios de lo biológico, no podrá alegarse que es feliz a la fuerza.

Contesto repitiendo que el sistema fisiológico no apela solamente al convencimiento de que ésa es la única felicidad verdadera, pues toda su organización estadual es impositiva y tiende a hacer del ser humano un autómata feliz.

Sea lo que fuere sobre tal problema, un error psicológico radical campea en la doctrina de *El Criterio fisiológico* y es el de la pretendida construcción de una felicidad con carácter objetivo que supone una evidente contradicción en los términos.

Así el asceta no es únicamente un equivocado o tal vez un criminal, al violentar abiertamente los preceptos más esenciales de la fisiología, impidiendo deliberadamente que sus órganos de nutrición proporcionen energías suficientes y sobrantes que deberían producir, sino que yerra también conscientemente respecto del soberano bien de la felicidad. No es feliz, no puede serlo, dice una doctrina que

no admite más que un medio, el contrario del que el asceta emplea, para alcanzar "La Felicidad".

Podría contestarse que el asceta cree ser feliz, y realmente se vuelve imposible negarlo. Es víctima de una ilusión, de un error, se dirá. Bien; pero ¿quién sería capaz de demostrar con la fuerza de "lo objetivo" que hasta la ilusión y el error no puedan ni deban entrar como ingredientes en la confección de la felicidad individual?

Paulhan, uno de los filósofos contemporáneos más eminentes, ha sostenido con gran lujo de argumentación que es una verdad inconcusa que la ilusión es inseparable de nuestros juicios y constituye el motor real de la acción (3).

Sin llegar a compartir por entero tan radical opinión, y volviendo al asceta que proclama su felicidad, evidente es que, no pudiendo penetrar íntimamente en la ajena conciencia, tendríamos que limitarnos a dudar de tal felicidad, o admitiéndola, a poner en tela de juicio los procedimientos empleados para llegar a ella, o bien a declarar derechamente que nosotros no concebimos así la verdadera dicha y que juzgamos que el asceta es un extraviado por no consultar los dictados de la ciencia de la vida.

Pero, lo que jamás podremos aseverar sensatamente es que no sea feliz a su manera y, que la felicidad, en suma, no pueda ni deba construirse con elementos irracionales o anti-científicos.

En una palabra, podemos combatir un determinado modo de entender la felicidad, pero nuestra opinión al respecto será siempre otro concepto per-

(3) *Revue Philosophique*, La valeur humaine de la verité. Janvier 1916.

sonal, desde que la felicidad propia tiene ese sello imborrable de aspiración individual que caracteriza a todos los problemas de ideal.

La doctrina del Dr. Rossi resulta una moral finalista como cualquier otra; pero en la que el ideal está elaborado con los aportes de la ciencia biológica. Es cierto que tal ideal se desvanecerá cuando se consiga la formación del organismo humano perfecto; pero, notemos que tal resultado es común con otras doctrinas que el Dr. Rossi fulmina como "personalistas".

El ideal de perfección spenceriano, por ejemplo, guiará al hombre hasta que se haga carne en su ser más íntimo y se vuelva orgánico. El hombre llegará a ser completamente altruísta y en la sociedad perfecta se producirá una concurrencia de altruísmos, como hoy se produce la concurrencia de los egoísmos.

La moral científica del Dr. Rossi, como la de Spencer, es forzosamente finalista, aunque el ideal deba desaparecer un día. Ha engendrado un ideal de felicidad para presentarlo a la actividad humana y lo ha forjado con elementos tomados de una ciencia, según la manera personal de su autor que consiste en afirmar que el placer es el bien y el dolor, el mal, que la felicidad es el placer sin dolor y que la vida natural es el bien supremo porque ha tendido a la afirmación y conservación del ser y a la destrucción del dolor.

Ante esta primera conclusión no tengo porqué preguntarme si el Dr. Rossi ha echado los cimientos morales de una pedagogía que aspira a imponerse a todos los espíritus por su objetividad e impersonalidad.

V

SUMARIO: Moral sin obligación ni sanción, guarda, sin embargo, profundas diferencias con la de Guyau. Punto común de arranque. Guyau se separa luego netamente del hedonismo y del evolucionismo spenceriano de los que no reniega el Dr. Rossi. El placer es fenómeno derivado: consecuencias en Guyau. La vida busca invariablemente el placer y huye del dolor, según el Dr. Rossi. Espontaneidad del altruísmo y de la sociedad en Guyau. La sociedad es construcción del egoísmo, y el altruísmo es transformación del egoísmo, para el Dr. Rossi. Oposición completa respecto del amor y de la simpatía. Juicios de valor diferente en la base de estas concepciones de la vida.

Aunque esta moral se presente a nosotros como "libre de obligación y sanción" (1) y tenga como ideal la vida natural, guardémonos bien de creer que sea a la manera de Guyau, y menos aún a la de Nietzsche, el soberbio y brillante negador de la ciencia, enemiga de la vida.

Son éstos, ensayistas, buscadores de verdades que no han encontrado la verdadera senda, aún cuando uno como el otro hayan hecho de la vida el centro de sus doctrinas.

Sabemos que Guyau quiso construir una moral estrictamente científica, en la cual todo pudiera razonarse, sin dejar sitio alguno al prejuicio; y creyó que el fundamento inconmovible de esta construcción no podía ser sino la vida, que es a la vez que el impulso profundo, causa de nuestros actos, el fin buscado luego por la conciencia. La vida, antes de ser consciente, tendió, sin excepción, a persistir, a

(1) ROSSI, S. C., *El Criterio fisiológico*, pág. 224.

mantenerse, venciendo los obstáculos que a su poderoso empuje oponía el medio; pero su historia no nos revela solamente esta verdad relativa a la persistencia y conservación del ser, sino también la de que la vida tiende constantemente a acrecerse, a expandirse, a hacerse más intensa, a desbordarse.

"Las leyes supremas de esta moral, nos dice, serán idénticas a las leyes más profundas de la vida misma y en algunos de sus teoremas más generales, valdrá para todos los seres vivos"(2).

Hasta aquí no hay grandes diferencias entre esta doctrina, la de Nietzsche y la del Dr. Rossi.

Mas bien pronto comienzan las diferencias que abren luego verdaderos abismos entre sus concepciones de la vida, a pesar de que los tres pretenden igualmente elevar una construcción biológica de la moral, y que el primero y el último aspiran a presentarnos una fórmula definitiva, con carácter científico puro.

Guyau quiere marcar netamente su separación de las doctrinas hedonistas y aún del evolucionismo spenceriano que también pretenden al cientificismo biológico, y de las que no quiere renegar el Dr. Rossi.

Para Guyau, el placer es fenómeno derivado de la fuerza vital inconsciente y entiende que colocar en él la causa primera y el fin deliberado de nuestros actos, no es tocar el fondo de làs cosas, su íntima causa natural.

Hay en nosotros un caudal de fuerza acumulada que busca gastarse, nos dice Guyau; cuando es difi-

(2) GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pág. 88.

cultada por algún obstáculo, esta fuerza se vuelve deseo o aversión, y cuando el deseo es satisfecho hay placer, cuando es contrariado, hay pena: "pero no resulta de ello que la actividad almacenada se despliegue únicamente *en vista* de un placer, con un placer por motivo; la vida se despliega y se ejerce porque es la vida. El placer acompaña siempre en todos los seres la acción vital, aunque algunas veces la provoque; es preciso vivir ante todo, gozar después"(3).

Es la objeción, en términos modernos, que los estoicos dirigieron contra el hedonismo de los epicureístas; y señala sin duda, una marcada diferencia con el Dr. Rossi que permanece radicalmente hedonista.

Esta diferencia podría parecer nimia a un espíritu no avisado. Guyau recalca sus consecuencias. No es posible confundir el precepto "acrece de una manera constante la intensidad de tu vida", con el que dijera: "acrece de una manera constante la intensidad de tu placer", y tales mandatos no son idénticos porque el placer no es el primero; el primero y el último es la función, es la vida"(4). "La tendencia a perseverar en el ser es el fondo de todo deseo sin constituir ella misma un deseo determinado"; y "la vida se hace deseo o temor, pena o placer, en virtud de la misma fuerza adquirida y de las primitivas direcciones en las que la evolución la ha lanzado"(5).

El Dr. Rossi, partiendo también de la ciencia biológica, no cesa de repetirnos que debemos vencer

(3) Op. cit., pág. 90.
(4) Op. cit., pág. 91.
(5) Op. cit., pág. 92.

el medio para ofrecer los resultados de nuestro triunfo a la emoción y al placer, que la vida huye invariablemente del dolor, que la felicidad es el objeto de toda existencia.

Las consecuencias de la manera de concebir la vida, no tardan en aparecer con rasgos bien señalados en Guyau. Es su fuerza de expansión, su poder incontrastable, lo que genera el altruísmo; y la sociedad está lejos de ser una construcción de egoísmo razonado, de egoísmo bien entendido a lo Bentham.

La simpatía y la sociabilidad no son sino la vida que florece, que se expande, que vive en los otros porque la fuerza acumulada no cabe ya en los límites del ser. El altruísmo es una emanación tan natural de la vida como el egoísmo. Guyau observa que la escuela inglesa nos presenta estos instintos "como adquiridos más o menos artificialmente en el curso de la evolución y, en consecuencia, como más o menos adventicios"(6).

Y concluye con estas significativas palabras: "Estamos bien lejos de Bentham y los utilitarios que buscan evitar constantemente la pena, que ven en ella la irreconciliable enemiga: es como si no se quisiera respirar demasiado fuerte por miedo a gastarse"(7).

Y luego, encarándose con Spencer, encuentra que aún hay en él "demasiado utilitarismo", pues, "mira las cosas desde el exterior y no ve en los instintos desinteresados sino un producto de la sociedad". "Creemos, concluye, que en el seno de la vida individual, hay una evolución correspondiente a la

(6) Op. cit., pág. 102.
(7) Id., Id.

vida social y que la hace posible, que es su causa en lugar de ser su resultado"[8].

La concepción de la vida en *El Criterio fisiológico,* se inclina más a las doctrinas de que se aleja Guyau, no solamente por la tendencia francamente hedonista que anotamos, sino también porque en ella la sociedad no parece ser una derivación del altruísmo individual, sino una construcción de su interés para contribuir a conformar de afuera, a la manera mecanista de Spencer, y coadyuvando a la acción de la educación, una constitución orgánica en los hombres que no les permita apartarse de las leyes eternas del funcionamiento fisiológico.

La vida, en su esencia, es egoísta según el doctor Rossi, y aunque admite que el altruísmo es fruto de civilización, no cree necesario que ni la organización estadual, ni la enseñanza social tengan otro objeto que el encauzamiento de los egoísmos humanos con "*la necesidad* como primer motor, el *interés* como estímulo y el *placer* como atracción".

Es éste el camino que nos señala para formar a los autores y dirigentes de la sociedad ideal y para hacer evolucionar a la humanidad hacia lo mejor [9].

Y no parece creer que sean muy necesarios para el bienestar social los sentimientos que son naturalmente vitales en Guyau, y eflorescencia de lujo en *El Criterio fisiológico,* el amor y la simpatía, pues se contenta con llegar a la protección del semejante, a las instituciones de solidaridad por una orientación refinada de los egoísmos.

(8) Id., Id.
(9) ROSSI, S. C., *El Criterio fisiológico,* págs. 255, 256 y 257.

Bastará recordar que la pedagogía objetiva del Dr. Rossi no aspira a "tallar sobre el hombre común la estatua del altruísmo", y que el amor y la caridad son, en rigor, sentimientos inútiles y hasta ideales propios de un período de atraso, obra de una desastrosa organización social, que desaparecerán con el progreso de la humanidad hacia el cumplimiento perfecto e invariable de los verdaderos fines de la vida.

No será excluído seguramente el altruísmo, pero se producirá en seres excepcionales, casi fenomenales, y veremos más adelante que la organización social ideal hará cada vez más difícil su aparición en la naturaleza. Y bien sabemos ya que los sentimientos que se injertaron un día en las sociedades en forma de ideas transitorias, la caridad, el amor, el patriotismo, etc., deberán caer de su tronco artificial, como flores marchitas, ante los resultados de una mejor "humanización", fundada en la orientación del egoísmo bien entendido.

Entre tanto, la ciencia biológica dicta al filósofo francés, el significativo párrafo siguiente: "Se ha representado siempre a la caridad bajo los rasgos de una madre que tiende a los niños su seno hinchado de leche; es que, en efecto, la caridad se identifica con la fecundidad desbordante: ella es como una maternidad demasiado amplia para detenerse en la familia. El seno de la madre tiene necesidad de bocas ávidas que lo agoten; el corazón del ser verdaderamente humano tiene también necesidad de hacerse dulce y caritativo para todos; hay en el bienhechor mismo un llamado interior hacia los que sufren"([10]).

(10) GUYAU, *Esquisse d'une morale*..., pág. 101.

Estamos aquí ante un verdadero abismo entre estas dos concepciones de la vida y sus consecuencias morales. Una es fuerza puramente romántica que no calcula, que no es enteramente enemiga del dolor, que, espontáneamente, engendra la sociedad, que necesita darse para ser y que por eso sigue su camino adelante y siempre más alta; que tiene necesariamente que florecer aunque en este acto encuentre la muerte (que no resulta así enteramente enemiga de la vida) y que no mira jamás para atrás para ver lo que abandona ([11]).

La otra es menos romántica aunque parte de la oscura fuerza vital que nuestras facultades superiores deben imitar, y de su natural persistencia a conservarse, pues quiere que aprovechemos sin desperdiciar detalle de la experiencia comprobada por la ciencia y huyamos de los ensayos que nos llevan al dolor o nos exponen a la muerte; que se atiene más a lo fisiológico que es cálculo y limitación de fuerzas; que encara la vida como una gran máquina de forjar energías y de aplicarlas dentro de pautas que no pueden abandonarse so pena de dolor o de muerte; que desconfía de los instintos ([12]) aunque éstos deberán ser lógicamente el término de la evolución, si ésta, como lo sostiene el Dr. Rossi, nos llevará necesariamente a crear el hombre completo, con un funcionamiento perfecto en un medio dominado ([13]); que nos conducirá "a no respirar demasiado fuerte por temor de gastarnos" porque hay que vigilar constantemente el motor humano, cuyo consumo diario "debe conocerse tan minuciosamente como se

(11) Op. cit., pág 107.
(12) ROSSI, S. C., *El Criterio fisiológico*. pág 141.
(13) Op cit., págs. 224 y 296.

investiga el de una máquina industrial o un reproductor de precio y hay que saber seleccionar y distribuir los alimentos y también el oxígeno que es factor nutritivo y domina la construcción de las viviendas de acuerdo con las exigencias celulares"([14]); que no necesita ideales de amor y caridad para obtener esas perfecciones supremas, pues le basta que razonen bien los egoísmos que anidan en el alma humana para llegar a la protección del que sufre y para constituir las instituciones que permitan la más conveniente producción y gasto de las energías de la usina humana.

Dice Guyau que "la vida tiene dos faces: por una es nutrición y asimilación, y, por la otra es producción y fecundidad. Más adquiere, más es preciso que gaste: es su ley".

Este párrafo que resume la doctrina del filósofo francés, parece servir también para sintetizar la diferencia entre las dos concepciones de la vida que ahora me ocupan, recordando que en Guyau se considera de mayor valor el aspecto producción y fecundidad, en tanto que el Dr. Rossi atribuye la más esencial importancia a las funciones nutritivas y de asimilación.

En la base de estas dos maneras de entender la vida, que aspiran a la objetividad de la ciencia, hallamos un juicio de valor enteramente personal, que está más allá de las comprobaciones heladas, sin calor de sentimientos, de ideal, de vida viva en una palabra, de la biología pura.

(14) Op. cit., pág. 141.

VI

SUMARIO: El deber del trabajo no puede fundarlo la fisiología exclusivamente. Uno de los primeros deberes no ha sido modificado ni ennoblecido por "la humanización". No se explica el porqué de semejante hecho, ni del apartamiento de las doctrinas de Stuart Mill y Spencer sobre este punto. *El Criterio fisiológico* se aparta también del concepto de Guyau. El trabajo ni siquiera produce goce egoísta. Como es siempre desagradable, la sociedad lo tiene que imponer y reglamentar minuciosamente. Esta concepción del trabajo no está impuesta por la ciencia biológica.

Consecuencia también de esta manera de juzgar la vida es el principio aquel que domina en *El Criterio fisiológico* según el cual por medio del trabajo debemos extraer del ambiente las energías necesarias que deben emplearse en primer término en mantener las funciones nutritivas, sin defecto aunque también sin exceso alguno, y en caso de sobrante, que lo habrá gracias a la organización social biológica, se entregarán a la libre acción de las funciones reproductoras y de relación que las utilizarán en forma de amor y de emociones superiores.

Se advierte, desde luego, que si no hemos salido del recinto de lo moral, estamos sin duda más allá de la función fisiológica. Esta función puede llenarse parasitariamente lo mismo que por virtud del trabajo individual.

Se dirá que, en fin de cuentas, la función parasitaria utiliza el trabajo también, aunque sea el ajeno. Supongamos el caso del alimento. El alimento más natural no está por eso al alcance de la mano humana; forzoso es un cierto trabajo para cogerlo y

proporcionarlo a la satisfacción del apetito. Este trabajo elemental es, pues, indispensable para la vida. Es condición necesaria, sin la cual la vida desaparece. Pero, en realidad, se trata aquí de "un trabajo" en cierto modo impersonal desde que podría realizarse igualmente por el propio individuo que desea mantener su vida o por otro. La función fisiológica se realiza igualmente en los dos casos y hasta muchas veces se realiza mejor particularmente.

Resulta evidente, por lo tanto, que la necesidad y obligatoriedad del trabajo personal, individual, no arrancan de lo fisiológico con aquellos caracteres. La biología no funda el trabajo como deber personal, sino una relación muy general entre la necesidad de que "alguien" realice un cierto trabajo, para que cierta función pueda producirse normalmente en una persona. La obligación individual no aparece sino cuando surge el sentimiento de la justicia que no es fisiológico, sino ético-social, profundamente humano y ligado indisolublemente a ideales intensamente queridos.

El Dr. Rossi ha tratado de conferir a esa justicia un viso de fisiologismo al decir que cada individuo tiene el deber de trabajar para mantener su vida, porque si no impone a otro ese trabajo, además del lote propio, que a él le corresponde, pues muy probablemente ese trabajo sobrepasará sus fuerzas, y sobre todo será injusto que el sobrante de ellas, si lo tuviere, sea aplicado en beneficio de otra persona, cuando debería emplearse en actividades propias, de reproducción o de relación. Pero tales derivaciones están lejos de justificar la obligación "fisiológica" del trabajo, desde que la vida puede mantenerse sin el propio esfuerzo; y tan cierto es, que la doctrina ad-

mite varios "privilegios nutritivos", que luego analizaré más detenidamente, lo que demuestra mejor que nada, que "el trabajo propio" no es condición necesaria para que las funciones puedan ejercitarse debidamente.

Todo lo que podría deducirse lógicamente de la premisa fisiológica, como digo antes, es la necesidad de "algún trabajo" realizado por "alguien" para que la función sea satisfecha.

Pero éste no es, seguramente, el deber individual concreto y determinado que establece *El Criterio fisiológico.*

Podría también afirmarse con carácter fisiológico, que el trabajo tiene por límite la falta de fuerzas suficientes, lo que se parecería mucho a una verdad de Mr. de la Palisse; y ello no significa otra cosa que trabajará el que pueda hacerlo. Pero "la obligación" ¿nacerá simplemente del "poder"? ¿Habrá que admitir el "puedo" luego "debo" que preceptúa el primer sustitutivo del imperativo categórico en la doctrina de Guyau?

No, seguramente; me bastará observar que son muchos los actos que puedo realizar y que no "debo" sin embargo ejecutar. El "deber" no nace, pues, exclusivamente del "poder". No basta que exista en mí una fuerza que tienda a expandirse instintivamente para que "deba" expandirse, como en la doctrina del filósofo francés; ni que exista una fuerza que podría aplicarse a la satisfacción de las funciones que mantienen la propia vida, para que nazca de esa posibilidad "el deber" de hacerlo, y sobre todo desde que se admita que la "función" puede realizarse sin que el trabajo propio sea empleado.

Tocamos aquí la certeza de que lo moral está más allá del hecho y de lo fisiológico que a él se reduce. La fuerza que hay en nosotros es capaz de mantener nuestra vida, en ciertos casos; pero ¿bastará establecer esa relación de posibilidad, repito, para que surja "el deber" de aplicar nuestras fuerzas para satisfacer nuestras funciones corporales?

No olvidemos que las relaciones de los hechos están siempre en indicativo, en tanto que el deber está siempre en imperativo, según la justa distinción del genial sabio-filósofo Enrique Poincaré.

El trabajo, tiene por lo demás, en esta doctrina, caracteres especiales que deben detener un momento mi atención.

Es, como en todas las doctrinas, uno de los deberes más fundamentales del hombre; pero no olvidemos, desde luego, el concepto especial del deber en esta "moral fisiológica", en la cual no es impulso natural de la conciencia, sino imposición social, en razón de que el deber interesa escasamente al hombre y mucho a la sociedad.

El trabajo, como todos los deberes, es por naturaleza desagradable para el hombre, y por eso una sociedad bien organizada tendrá que obligar a todo el mundo a cumplirlo, y determinará el grado y medida en que ha de realizarlo para que la armonía social no padezca.

Es un precepto socialista, pero condición necesaria de un aprovechamiento individual ulterior, que hará feliz al hombre por el uso personal y libre de las energías adquiridas con el esfuerzo propio. Lo raro del caso es que, siendo el trabajo fruto genuino de "la humanización", ésta no lo haya "ennoblecido", como ha pasado con las funciones orgánicas. La

"humanización" ha creado la industria, pero el trabajo sigue siendo desagradable como cuando el hombre tuvo que trepar por primera vez a un árbol para saborear un fruto.

Es extraño que la psicología y la moral fisiológicas dejen de lado aquellas agudas observaciones de Stuart Mill y de Spencer sobre el traslado de los placeres propios de los fines a los medios necesarios para cumplirlos, función que supone tan múltiples y fecundos recursos en la persecución de la felicidad. A pesar de haberse impuesto al hombre el cumplimiento de los deberes, condiciones pre-orgánicas de las funciones vitales, como medios necesarios de llegar a la satisfacción de éstos, y por ello a un placer y a un aumento de vida, no han conseguido fundirse en el espíritu esos medios con los fines perseguidos, en términos de volverse placenteros en sí mismos, no han acaparado una parte de la felicidad del fin, según el delicado análisis de Stuart Mill ni se han vuelto fines en sí mismos, escalonados y jerarquizados en series, cuya persecución se vuelve agradable por sí misma, según el admirable estudio biológico de esta relación entre fines y medios que nos presenta el filósofo de la evolución ([1]).

El trabajo, en esta moral biológica, es siempre una violencia, pues la vida natural, según parece, es haragana; es una imposición de la necesidad y rara vez un esfuerzo que produzca goce, desde que hasta su carácter esencialmente obligatorio neutraliza el placer posible.

(1) STUART MILL, *L'utilitarisme*, cap. IV, especialmente pág. 68 y siguientes; SPENCER, *Les bases de la morale évolutionniste*, parágrafos 58 a 61, págs. 134 a 147.

¡Qué lejos estamos de la concepción, también biológica, de Guyau, en la cual el trabajo es la forma más completa y evolucionada que nos presenta la fecundidad de la voluntad!

El salvaje es incapaz de verdadero trabajo, tanto más incapaz, cuanto más degradado es. Los organismos que, entre nosotros, son los despojos todavía vivos del hombre primitivo, los criminales, tienen, en general, como rasgo distintivo, el horror al trabajo. El trabajo es el fenómeno, a la vez, económico y moral, en que se concilian mejor el egoísmo y el altruísmo. Trabajar es producir, y producir es ser útil conjuntamente a sí mismo y a los demás ([2]).

En la doctrina del Dr. Rossi, el trabajo es esencialmente amoral, pues ni siquiera produce goce egoísta y con menos razón altruísta; es una mera y áspera necesidad.

A su respecto no parecen haber progresado mucho los sentimientos del hombre desde que fuere condenado al trabajo, a ganarse la vida con el sudor de su frente, en castigo de haber conquistado la ciencia. Hoy, es la ciencia que por boca del Dr. Rossi, afirma lo esencial del mito bíblico, que el trabajo es naturalmente y perdurablemente un sufrimiento, un dolor. La biología nos enseña que es un medio indispensable de conservarse, pero siempre desagradable y antipático. Ha sido en el pasado y sigue siendo un remedio amargo que hay que tragar, de grado o por fuerza, para poder vivir.

El trabajo será siempre y cada vez más necesario en el futuro. En esto coinciden las opiniones que ahora comparamos. Pero, en Guyau esta ciencia obe-

(2) GUYAU, *Esquisse d'une morale...*, pág. 99

dece a que parte del principio de que el trabajo es naturalmente bueno y encierra esencialmente una dosis progresiva de altruísmo, que hace que el hombre civilizado lo ame cada vez más por sí mismo, como detesta el ocio que engendra el tedio, homicida de la energía voluntaria.

Lógicamente, en esta manera de comprender la vida, no habrá necesidad alguna de imponer el trabajo a los particulares y menos de establecer autoritariamente una clasificación y una equivalencia de los mismos. El juego de los naturales sentimientos, ayudados por la educación, bastará para hacer comprender y amar la grandeza, la dignidad, la nobleza del trabajo.

En la doctrina de *El Criterio fisiológico* que pretende forjar el convencimiento de que el trabajo es siempre o casi siempre penoso hay que apelar a la coacción estadual para inducir al hombre a la tarea, idea rara del deber amplio y positivo impuesto de afuera, seguido de un cotejo de sanciones, sujeto y trabado además, en su ejercicio, por una minuciosa reglamentación que llega hasta fiscalizar lo íntimo de la conciencia, atisbando en ella recelosamente el menor placer espontáneo que lo acompañe para compensarlo tiránicamente exigiendo mayor tiempo a la contribución social o concediéndole menor salario que al trabajo realizado penosamente.

Lo que voy diciendo lleva, por el momento, a la consecuencia de que esta moral, como esta sociología, biológicas, son construcciones dialécticas personalísimas y no objetividades impuestas por la ciencia impersonal de las leyes fisiológicas. El Dr. Rossi imputa como un error, que la moral de Guyau, como las de los demás "ensayistas", y por ende la socio-

logía y la pedagogía que de ellas fluyen, lleva el marcado sello personal de su filosofía, y no repara en que su propia moral como su sociología, y por lo mismo, su pedagogía, son también frutos espontáneos de sus propias convicciones filosóficas, de muchos "yo creo" hábilmente eslabonados.

¿Se atreverá a afirmar que su concepto de trabajo es "un se sabe" seguro e irrebatible?

Por otra parte, si la biología como ciencia de objetividades irreductibles que se imponen necesariamente a todo ser razonable, pudiese fundar exclusiva y definitivamente el arte de la conducta humana y la organización social, no cabrían las discrepancias, no se producirían las variadas interpretaciones de la vida que conducen por rumbos tan contradictorios, y deberían coincidir en la armonía soñada los Guyau, los Nietzsche, los Le Dantec, los Metchnikoff, etc., y el Dr. Rossi, pues todos ellos colocaron la vida en el corazón de sus doctrinas.

VII

SUMARIO: La equivalencia nutritiva de los trabajos. Obstáculos para su debida apreciación. Determinación de los fines sociales y de los medios de realizarlos. La ciencia biológica no puede intervenir en la fijación de este primer elemento. Las diferentes maneras de comprender la vida en las agrupaciones humanas no puede enseñarlas la biología que es una y objetiva. Los ideales deben impregnarse de ciencia, pero, por naturaleza, tienen que sobrepasarla El hombre deberá "ensayar" siempre. La importancia del riesgo para llegar a una vida mejor. La abnegación no tiene cabida lógicamente en esta doctrina.

La reglamentación estadual de las equivalencias de las diversas labores, es a mi juicio, imposible si ha de descansar sobre la base de justicia que se supone.

El principio de la equivalencia nutritiva del trabajo es imposible porque se apoya sobre elementos y relaciones en los que la medida no domina.

No basta querer introducir el número y la medida donde se desee, para que la naturaleza se pliegue a nuestros intentos. Mucho tiempo se necesitó para hacer dócilmente cuantitativas las ciencias físicoquímicas, y, en cuanto a lo psicológico, es permitido afirmar que hasta el momento presente han fracasado los ensayos en el mismo sentido. Lo sensato sería esperar a que el ingenio humano salvase los obstáculos, para muchos insalvables, que impiden, hoy por hoy, traducir en números el fenómeno de conciencia.

El Criterio fisiológico encara, sin embargo, con gran fe, la posibilidad de la equivalencia en los valores de los trabajos, a fin de que nadie pueda trabajar menos de lo que corresponda a la armonía del funcionamiento personal y social.

Un primer elemento de arbitrariedad nos sale al paso cuando se trata de fijar los fines sociales y los medios de realizarlos, que servirán luego de puntos de partida para la determinación del valor de las labores en cada sociedad.

No es posible ocultar que la determinación de aquellos primordiales fines, puede ser objeto de discrepancias individuales, en las que la ciencia biológica estará privada de intervenir, precisamente por su naturaleza impersonal. Juzgar del valor social de los fines y de los medios de la actividad de la colmena humana, no es materia de ciencia, sino cálculo de intereses, o aceptación de ideales que, en rigor, debiera proscribir la ciencia que no los tiene.

Y nada nos garantizaría, por otra parte, científicamente, de que una mayoría poco ilustrada, como

en cualquier sociedad "ensayista", impusiera a una minoría selecta, una organización verdaderamente contraria a las reales conveniencias de la comunidad.

El Dr. Rossi cree a pie juntillas que el hombre que ha enderezado su egoísmo por la educación hacia el bien de sus semejantes, no podrá proceder de otro modo, aún cuando su interés o el de una mayoría esté en más o menos abierta pugna con el de los demás. "Los autores y directores de la organización social más justa y sabia, nos dice, pueden salir del tipo de hombre educado biológicamente, del simple hombre común, ni sabio ni héroe, nada más que del hombre a quien se haya pulsado en nombre de la cuerda sensible de su egoísmo, y se le haya enseñado que el objeto de la vida y de la asociación es dominar todas las cosas del ambiente para ofrecerlas como tema a la Emoción predilecta" (1).

No haré hincapié en que la psicología del Dr. Rossi, fundada en la absoluta fuerza de convicción de lo científico, olvida que "saber" no es lo mismo que "obrar", y que son legión los hombres medios y hasta superiores que sabiendo lo que en cada caso debe hacerse, no traducen su saber en hechos, o hacen lo contrario de lo que aquél ordena, y hasta encuentran muy comúnmente explicaciones inteligentes a su inadmisible inconsecuencia.

Y no haré hincapié en este punto, secundario al fin y al cabo, pues debo insistir en la falta capital de la doctrina. Ese hombre medio, o mediocre, y estará en su mismo caso el más sabio y superior, podrá "creer", podrá "opinar" respecto de cómo se debe organizar una sociedad determinada, mas no podrá

(1) Rossi, S. C., *El Criterio fisiológico* págs 257 y 258.

"saberlo" a ciencia cierta en todos sus aspectos concretos con arreglo a pautas biológicas incontrovertibles que no existen, desde que la ciencia biológica sólo nos presenta las uniformidades de lo general, relativas a lo vivo.

Se afirma, detallando, que "las agrupaciones heterogéneas o *que no comprendan de igual manera la vida* (esto es subrayado por el Dr. Rossi) no son espontáneas ni naturales", por lo cual hay que formar agrupaciones con los fines especiales de "realizar una conquista sobre el medio, o compartir un afecto mutuo" [2].

Entonces "realizar juntos una aspiración común", ponerse de acuerdo sobre la manera especial de "comprender la vida" que tenga o deba tener un grupo dado son fines de que debe partirse, y la biología no podrá proporcionarnos una certeza absoluta sobre cada caso, primero porque no se ocupa de fines, como se ha visto, y luego porque siendo múltiples las maneras de encarar la vida y constituídas por factores individuales, escaparían necesariamente a las uniformidades impersonales y fijas de lo vital.

Las propias distinciones del Dr. Rossi ponen una vez más en evidencia que no es permitido confundir como si fuesen idéntica cosa, la vida cristalizada y fría que nos presenta la biología, sin calor de sentimiento e indiferente a las cosas pre-orgánicas [3] y las vidas múltiples y variadas que, en la acción real, colectiva o individualmente, se forjan ideales y se esfuerzan por realizarlos, creyendo que así se desarrolla y se vive la verdadera vida.

(2) Op. cit., pág. 254.
(3) Op. cit, págs 94 y 95.

No pretendo, por esto, sostener que estos ideales deban combinarse haciendo caso omiso de las experiencias de verdades acumuladas penosa y lentamente. En manera alguna; creo firmemente que el ideal para que sea fecundo, debe inspirarse en los resultados aportados por las ciencias; pero por naturaleza tiene que exceder de lo real porque no es hecho, sino aspiración a ser, y ese empuje de lo ideal nos conduce casi siempre a lo mejor, porque contiene un germen de progreso, porque nos libera de toda tutela, aun de la tiranía del hecho, porque nos aleja del conservatismo estéril.

Y la tendencia a ensayar, si nos ha extraviado en ciertos casos, ha sido la fuerza que nos ha hecho progresar las más de las veces; y no puedo admitir que debamos cortar de raíz todo propósito "ensayista", a lo que nos lleva la tesis del Dr. Rossi, porque el ensayo, que es novedad y es riesgo, es medio de llegar a una vida mejor, aunque pueda poner transitoriamente en peligro la vida.

Guyau, doctrinario de una moral biológica, dió al placer del riesgo una gran cabida en su hermosa construcción, pensando, tal vez con razón, que este hecho de experiencia puede ser una de las fuentes de la vida abnegada.

Mas para ello necesario es admitir el sufrimiento útil con carta de ciudadanía en los dominios de la felicidad, y hasta el sacrificio de la materialidad del vivir si se ha llegado a concebir valor más alto, y al convencimiento de que la felicidad no pueda existir sin la realización de esos valores.

Una doctrina moral exclusivamente fundada en la persistencia del ser, no podría llegar jamás al sacrificio del mismo; si el fin único es vivir material-

mente, habría que ahogar definitivamente en el corazón humano todo otro fin que pudiese implicar una merma o un sacrificio de aquél. A ello debe conducir lógicamente una doctrina como la del Dr. Rossi, que sustenta la organización social sobre el cultivo de los egoísmos, y quiere que la acción individual esté subyugada a aquellos dos terribles amos de que nos hablaba Bentham, a cuya férula no podemos escapar, el placer y el dolor.

Por eso nos predica que no nos abandonemos a "los ensayos", de suyo expuestos a errores, inciertos, peligrosos siempre; y nos atengamos exclusivamente para regir nuestras actividades a los datos comprobados, a las experiencias de verdad acumuladas por la ciencia biológica.

Bien sé que el Dr. Rossi va a protestar de esta interpretación de su tesis insistiendo en que no se atiene puramente a la vida material; pero creo tener el derecho de insistir en ella desde que para el doctor Rossi la función nutritiva es lo capital, y sólo rezagadas y muy subordinadamente aparecen luego las satisfacciones de orden superior.

En efecto, el hombre está en el deber de adquirir energías, no sólo para cumplir las funciones nutritivas, lo que por otra parte es comúnmente admitido, sino para llenar las funciones de reproducción y de movimiento, y el sobrante es lo único de que puede disponer libremente para dar satisfacción a sus tendencias artísticas y de progreso.

Mientras se mantenga esta jerarquía fatal de funciones impuesta por "la animalidad fundamental"(4) y la tesis de que el hombre debe huir del menor sufri-

(4) Op. cit., pág. 100 y siguientes.

miento orgánico, habrá derecho a decir que a pesar de que la doctrina coloca verbalmente en esferas superiores a la inteligencia, al arte, a lo digno, a lo noble, etc., no están en realidad a tal altura desde que carecen de suficiente valor en el concepto de la vida para equilibrar y aun pesar más que las fuerzas que tienden a conservarla a todo trance; y en tanto se sustente que nada puede valer contra lo que produzca la más insignificante merma de una función fisiológica, u ocasione el más mínimo sufrimiento.

La vida no puede reconocer sin contradicción la bondad de la abnegación, de la destrucción parcial o total de la vida.

Habría que ponerla en tela de juicio, que juzgarla a cada paso, en nombre de algún principio que reputáramos superior a ella, todo lo cual no puede salir sin contradicción palmaria de una ciencia de la vida, definitiva y cerrada, como la que nos presenta el Dr. Rossi, que ha desterrado por ilusorios todos los ideales, engendros de la imaginación y del sentimiento.

VIII

SUMARIO: La traducción de los trabajos en función de energía. Postulados de que parte *El Criterio fisiológico.* Analogía de la sociedad y el organismo transformada en identidad. En esta doctrina habrá que fiscalizar a cada individuo para que no consuma la menor cantidad de energía que no haya producido ¿Cómo estimar científicamente la cantidad de dolor que una técnica produce? Cuantificación de la sensibilidad: nuevo desiderátum. El problema es insoluble por la variedad infinita de las sensibilidades. Examen de las reglas de *El Criterio fisiológico.* Lo que hay de "subjetivo" en ellas. Con ellas no puede construirse nada definitivo.

Admitamos por un momento que no existieran dificultades para organizar las sociedades de un modo permanente y estable en virtud de una aplicación exacta de lo biológico a lo social.

Restaría, en el problema de la equivalencia de las técnicas profesionales, la eliminación de otra importante incógnita: la traducción de los trabajos en función de energías para formar lotes "armoniosamente distribuídos".

Estamos aquí de nuevo, en un terreno personalísimo, y por añadidura arbitrario y ocasionado a errores e injusticias.

Sabemos que sobre la base de la utilidad social, el estado formulará los cuadros de las equivalencias de las técnicas profesionales, una de las cuales toda persona está obligada a desempeñar, y esta equivalencia se determinará teniendo en cuenta "el dolor que su cumplimiento produzca al individuo".

El criterio a que apela el Dr. Rossi se funda en un hecho que supone biológico y en un postulado que no ha justificado: que el dolor es inherente al trabajo y que la vida ha huído y huye, sin excepción, del dolor.

Estamos, por otra parte, fuera de la función fisiológica, y sí enfrente de una equivalencia que juzgamos con arreglo "a un ideal de justicia, consistente en que nadie trabaja menos de lo que corresponde", y lo que corresponde es no imponer a otro un exceso de ese trabajo antipático por esencia.

Esta armonía que va a construirse por cada sociedad, aunque decorada por el Dr. Rossi con el nombre de "biológica", que en el lenguaje de *El Criterio fisiológico* equivale a perfecta, está evidentemente fuera de lo estrictamente vital científico,

porque es obra a realizarse tomando por punto de partida una supuesta igualdad entre la célula y el individuo, y dando por sentado que el organismo social, constituído por hombres, debe imitar el dinamismo celular que ha engendrado la naturaleza en el seno del ser individual.

Todo esto es dialéctica vital, no ciencia biológica; y lo peor del caso es que la supuesta perfecta armonía de los órganos que se presenta a la inteligencia humana como modelo de lo que la naturaleza ha sabido hacer, está lejos de estar probada, como veremos más adelante, y es otro mero postulado que el Dr. Rossi acata como inconmovible conclusión de experiencia científica.

Pero, aun dando de barato que todos estos puntos estuviesen resueltos de un modo definitivo e incontrovertible, no es difícil probar la inseguridad científica del criterio en que se funda la equivalencia de los trabajos.

Todo hombre debe trabajar para producir las energías que podrá luego consumir. Difícil, si no imposible será la tarea social de fiscalizar a cada particular para que no llegue a consumir la menor cantidad de energías que no haya producido y obligue a sufrir a otro ser humano por esa causa.

Demos, sin embargo, por allanada esta dificultad y estudiemos la equivalencia misma.

Si ha de tenerse en cuenta el mayor o menor dolor que una técnica produzca, fluye de inmediato el problema de saber si el estado podrá resolver el punto con arreglo a la ciencia, que no proporciona conclusiones individuales, sino generalidades a base de medianas y aun de aproximaciones, y especialmen-

te en esta materia tan profundamente subjetiva como es el dolor que produce el ejercicio de una tarea.

No está esbozado siquiera ese estudio y sólo tenemos vagas nociones al respecto. Sabemos, en términos muy generales, que hay trabajos más duros que otros. ¿Podría llegarse, por más biología que se derrochase, a la determinación numérica de esos sufrimientos?

No conozco ensayo serio al respecto, y hasta ahora ha fracasado toda cuantificación de los estados de conciencia en el terreno de psico-física.

No hay seguridad alguna, pues, de que por este lado encontremos la base roqueña que haya de utilizar este Estado ideal en el cual sus organizadores demostrarán toda su ciencia y toda su cultura [1].

No puede obligarse a nadie a lo imposible, y si permitimos que se planteen las cosas mal desde un principio, conformaremos sociedades artificiales y ensayistas, ni más ni menos que como cualquiera de las actuales.

¿Qué hacer entonces? Lógicamente deberíamos aplazar la reconstrucción social hasta que la ciencia biológica nos proporcionase principios estables sobre la cuantificación de los placeres y de los dolores humanos.

¿Llegará la ciencia a semejante resultado?

Hay quienes opinan que es obra imposible por irreductibilidad radical de los fenómenos mentales y materiales; pero aun cuando no debamos adherir a tan extrema opinión, por creer que es mejor guardar una actitud expectante, sin tomar partido por ninguna de las escuelas opuestas, esperando a que los hechos

(1) Op. cit., pág. 255.

pronuncien su última palabra, esta misma oposición prueba a la evidencia, que, hoy por hoy, no podemos poner manos a la obra porque esa cuantificación científica es, por ahora, un mero desiderátum y no un hecho objetivo comprobado.

Pero, suponiendo resuelta también esta grave dificultad y que la ciencia dispusiera de los medios de formar el cuadro completo de los sufrimientos que cada tarea profesional produce, todavía quedaría otra más grande si cabe: la determinación del grado de dolor personal que haya de ocasionar. Porque la ciencia habría llegado sólo a generalidades y medianas, y siendo el trabajo un acto individual, todavía podría ser profundamente injusto aplicar el criterio científico a la variedad infinita de las sensibilidades.

Es necesario, sin embargo, resolver la nueva dificultad, si hemos de aceptar la regla de compensar con mayor remuneración o con menor tiempo de trabajo las tareas que más molestias proporcionen, pues hasta se prevé el caso de que para las más penosas no se presentaran trabajadores voluntarios [2].

Y del mismo modo se ha de proceder con las labores que produzcan placer. El grado justo de estos placeres, en cada individuo, como el de sus dolores y molestias, deberá determinarse con matemática precisión para poder establecer las justas compensaciones que den por resultado que nadie trabaje menos de lo que deba para no imponer a otro una demasía de labor o un sufrimiento que no debe experimentar.

Todo esto se complica enormemente si no olvidamos que además habrá que calcular esos valores desde el punto de vista del interés especial que ha

(2) Op. cit., pág 236.

reunido el grupo social, a su manera de comprender la vida, a una determinada lucha con el ambiente, etc. No me quiero poner en el caso de los que deban fijar exactamente el valor del trabajo, de los que se dediquen a la astronomía o a las matemáticas puras, en una sociedad cuyo fin sea la obtención de cereales que tan desagradable le parece al Dr. Rossi (3).

El Dr. Rossi adelanta ciertas reglas, pero está lejos de allanar tantos obstáculos.

Hay técnicas, nos dice, que por sí mismas son un motivo de placer, las artísticas y las intelectuales, en general; y "es perfectamente lógico que, para que no haya excedentes de voluntarios para ellas en detrimento de las desagradables, obtención de cereales, por ejemplo, la reglamentación prevea mayor aplicación de energías para las profesiones agradables, y menos cantidad para las desagradables, o vice-versa, en la remuneración" (4).

Esta clasificación sumaria ¿es algo objetiva, o algo enteramente subjetivo, y consecuencia de la orientación mental especial de su autor?

No me parece que quepan dos opiniones al respecto. Si esa clasificación la hubiese hecho un campesino, sin la preparación intelectual y artística del Dr. Rossi, habrá invertido el orden de esos grupos de técnicas.

Ocurrirá entonces, que el grupo que organice o dirija el estado, impondrá sus "opiniones" y sus maneras especiales de sentir a los demás, y podrán resultar así las más flagrantes contradicciones con la doctrina biológica: gentes a quienes una técnica cau-

(3) Id., Id.
(4) Op. cit., pág. 236 y 237.

se placer, alentadas en su tarea, y gentes a quienes cause dolor, dificultadas en su cumplimiento.

La ciencia va a fracasar en su tentativa de facilitar el acceso de trabajadores a las profesiones penosas. Es que no hay posibilidad de una clasificación objetiva en este terreno super-variable de las sensibilidades.

Entonces, se dirá, el problema tal vez tenga solución calculando el sufrimiento o el placer de cada uno ante la técnica elegida o impuesta.

¿Es posible, siquiera aproximadamente, esta cuantificación individual? Y digo cuantificación, porque la justicia de la equivalencia biológica no quedará satisfecha si llegamos únicamente a un más o menos, y nos atenemos a lo que cada persona nos comunique de un modo vago o imperfecto acerca del grado y matiz de sensibilidad provocada por dicha labor.

Hasta el momento presente, la psicología objetiva no nos ha comunicado la fórmula que traduzca en números, accesibles a todos y comparables exactamente, esas íntimas subjetividades que dependen del temperamento, de la constitución corporal y mental, de la educación, de las tendencias heredadas, y que el propio individuo que las experimenta no sabe apreciar muchas veces sino en forma muy indeterminada.

Si hay una conclusión que se impone aquí, es la de que no existen, ni pueden existir, principios impersonales, científicos, para dilucidar acertadamente este problema que tiene sus raíces en el seno de la más profunda desigualdad humana. Resolverlo en virtud de "generalidades" o "medianas", sería cometer injusticias a cada paso; y resolverlo con arreglo a la infinita variedad de lo individual es imposible.

Habrá que resignarse a una solución imperfecta. Ese estado "impersonal y científico"(5), fundado en la biología, pondrá en evidencia el fracaso fatal de la doctrina.

Algo más es dable observar en cuanto al criterio propio del Dr. Rossi, según el cual las tareas artísticas e intelectuales, por producir placer generalmente, debieran conducir a los organizadores del estado a exigir mayor tiempo de aplicación a ellas, o al pago de una menor remuneración, que en el caso de las técnicas penosas.

Para que las ocupaciones artísticas e intelectuales produzcan placer es necesaria una cierta preparación y un cierto desarrollo que ya cuesta trabajo o tiempo adquirir. Si recargamos el servicio de esas tareas o las remuneramos menos que otras, ¿no se producirá la consecuencia necesaria de que sea cada vez más escaso el número de los que a ellas quisieran dedicarse? Y ¿podrá ser ése el fin a que aspire una sociedad científicamente organizada?

Por otra parte, como el placer o la antipatía que una labor produce dependen, en buena parte, de la mayor o menor remuneración y de que no sea excesivo el tiempo que exija para obtener un resultado medio, resultará que, algún tiempo después de la vigencia del principio enunciado, se tornará inexacto, y, así, la obtención de cereales, por ejemplo, llegará a ser el trabajo favorito de los asociados, y, entonces habrá que perseguirlo.

De este modo se comprobará experimentalmente, que la biología no nos da, ni puede darnos pautas

(5) Op. cit., pág. 258.

inmutables en estas complejas materias sociales, y que esa organización que tan jactanciosa se presentó como definitiva era un simple ensayo, fruto de un aproximado "yo creo", y no de un seguro e inconmovible "se sabe".

IX

SUMARIO: Los privilegios nutritivos; el capitalismo y la herencia rechazados en nombre de la biología. El caso especial de los "parásitos resignados". Los fuertes pueden violar las leyes biológicas. Inconsecuencia de esta doctrina del deber impuesto por la sociedad. Esa actitud del fuerte debería considerarse inmoral. En el "parásito resignado" el suicidio no es inmoral en esta doctrina de la vida. Es que en ella no hay deberes de conciencia. Otros privilegios nutritivos que acepta *El Criterio fisiológico*. Examen del privilegio de la mujer amada. Homenaje a la libertad individual, pero violación del principio vital. Ese privilegio hará sufrir como cualquier otro. Brecha abierta en la doctrina de *El Criterio fisiológico* y aceptación implícita del principio disolvente de que el sufrimiento es bueno. Razones para admitir que el privilegio no debe ser restringido a la mujer amada. Doble inmoralidad del privilegio.

Abomina el Dr. Rossi de dos grandes privilegios nutritivos, que causan hondísimos males en nuestras sociedades actuales: el capitalismo y la herencia, que deben desaparecer desde luego de toda sociedad "biológica" porque los que detentan tales ventajas consumen energías sin producirlas, con el correspondiente recargo de los productores [1].

Parecería, y *El Criterio fisiológico* lo repite en todos los tonos, que fuera la ley fundamental de

(1) Op. cit., pág. 267.

toda agrupación humana, el principio de que nadie podrá gastar energías si no las ha ganado con su trabajo.

El parasitismo sería el peor de los flagelos, y precisamente el gran defecto del capitalista y del heredero, consistiría en ser "parásitos nutritivos".

Ya hemos visto, sin embargo, que la doctrina fisiológica no puede fundar lógicamente el deber personal que tiene todo hombre de trabajar y que llegaría solamente a establecer una vaga obligación, esto es, que alguno debe trabajar para que las funciones se realicen debidamente en alguien, como también que la mera disponibilidad, en un ser determinado, de fuerza capaz de llenar las funciones necesarias para la vida, no funda el deber individual de aplicarla así, en tanto no se hagan intervenir otros elementos que no se reducen enteramente a un juego de fuerzas fisiológicas.

Indiscutible es que el parásito puede cumplir religiosamente todas las funciones corporales, en tal guisa que el fin vital sea llenado lo mismo o mejor que en la persona que trabaja.

No voy a insistir, por consiguiente, en este aspecto del problema, sino en otros que sugiere el análisis de los privilegios que acepta, como de los que rechaza, la doctrina de *El Criterio fisiológico.*

En esta sociedad biológica que bien o mal, se funda sobre el principio de que nadie puede ni debe vivir sin trabajar; que construye penosamente una armazón estadual para garantir el cumplimiento inviolado de tal precepto; que va a suprimir por monstruosos los privilegios nutritivos del capital y de la herencia; es posible, sin embargo, vivir sin trabajar, no como un residuo procedente de la imperfección

humana, como necesidad que hubiese que tolerar, sino como acto lícito que la doctrina se empeña en admitir contraviniendo a sus bases más capitales.

No me refiero a los privilegios naturales del niño, de la mujer en el período de maternidad, del padre o del anciano que ya no puede trabajar (2).

Se comprende que, en tales casos, el estado no exija el cumplimiento del deber que le encargara la biología pura. No es posible obligar al que no puede y la obligación se cambiará aquí en protección.

Me refiero a privilegios nutritivos aceptados en quienes pudiendo trabajar, no lo hacen, con tal de no causar perjuicios a otros, o con tal de recibir la protección de quienes quieran prestarles complacidos sus energías.

El primer caso es el que llama el Dr. Rossi de "los parásitos resignados". Son los sujetos que "abandonados a sus propias energías en un momento de su evolución en que ya pueden bastarse a sí mismos, no le encontraran bastante atractivo a la vida para esforzarse en conservarla, y se abandonaran silenciosamente a la inacción suicida, con un gesto de indiferencia, o de desdén" (3).

He aquí cómo, en esta sociedad que ha tomado por lema insustituíble la conservación de la vida, es perfectamente libre el abandonarla con tal de que sea en silencio y con un gesto de indiferencia o de desdén.

La sociedad "no tiene porqué interesarse" por estos seres, pero podrán encontrar protección en los particulares: "El parásito no agresivo en realidad

(2) Op cit, pág. 144.
(3) Op. cit, pág. 246.

también perjudica a la sociedad, porque apelando a la sentimentalidad de los fuertes le sustrae energías que no podrán destinar en provecho propio; pero el sentimiento es libre de abnegación y no es obligatorio, de manera que el parásito resignado no estorba mayormente" (4).

Si realmente el precepto fundamental de la organización social y de la educación es el equilibrio vital que engendra una vigorosa reacción contra los que aprovechan de la energía ajena para vivir o medrar, lo natural sería que nadie protegiera a estos parásitos y la "sentimentalidad" podría muy bien equivaler a tontería o inmoralidad.

Empero, los "fuertes" pueden salir de la regla y trabajar para otros exponiéndose al desequilibrio, y el Estado habría perdido el derecho de "obligar a trabajar" a ese parásito protegido.

Los fuertes quedan así facultados para violar las leyes biológicas, todo aquello que la doctrina considera como la esencia de la vida, y el Estado se lava las manos ante el desmoronamiento de sus esfuerzos para organizarse y educar a todo el mundo en los cánones de la biología pura.

¿Se deberá este espectáculo a un homenaje liso y llano a "los fuertes", con capacidad para crearse una moral especial como en el inmoralismo de Nietzsche? ¿Es que habrá que dejar un sitio a la abnegación para su cultivo y desarrollo? Acaso ¿se tratará de una concesión inconsecuente en una doctrina donde no existen deberes personales y en la que el deber "por interesar más a la sociedad que al individuo" (5)

(4) Op. cit., págs. 246 y 247.
(5) Op. cit., pág. 232.

es imposición de aquélla, y no expansión de una conciencia hacia lo que cree el bien?

La sociedad condena a trabajar al que no quiere hacerlo y pretende, sin embargo, ejercer funciones que demandan energías que no ha ganado y que imponen a otro un sacrificio. Esta condenación se ha dictado no porque el parásito viole lo biológico en su persona, pues su vida puede ser muy amplia, sino porque lo viola en la persona de otro.

La ley biológica, por ser objetiva, impersonal, obra de la naturaleza y no del hombre, es independiente de toda consideración personal y especialmente de la voluntad y de las intenciones de los individuos; es un hecho exterior cuyo cumplimiento persigue el estado como base científica de la sociedad perfecta.

Si la moral ha de ser biológica, como afirma la doctrina, no es discutible que lo contrario a lo biológico debe ser inmoral.

Por consiguiente, el "fuerte", que voluntariamente se sacrifica en cualquier grado por un parásito, comete una flagrante violación del precepto capital de la moral. La abnegación es lógicamente inmoral en esta doctrina. Sólo un resto de moral ensayista podrá inspirar la abnegación por amor al prójimo; pues jamás el moralista-fisiólogo realizará el mismo sacrificio con la conciencia de su moralidad, porque lo estrictamente moral hubiera sido abstenerse de un sacrificio que disminuye la vida y destruye la armonía de sus funciones fisiológicas.

En cuanto al parásito resignado, que por definición es el que se decide a morir por trabajar, su conciencia no le reprocha inmoralidad alguna, desde que el estado no le impone "el deber" de trabajar.

Su actitud no ataca al derecho de nadie, ni supone la violación de un deber.

El parásito resignado puede morir tranquilamente, pues esta ética de la vida, no encuentra estímulo alguno de carácter moral que tienda a detener al hombre en la pendiente de abandonarla voluntariamente. El suicidio que no molesta a nadie, no es acto inmoral en esta doctrina de la vida. El mohín de desdén o de indiferencia del suicida permite olvidar lo más importante que la vida hizo a través de las edades y que tendría que ser el primero de los deberes: persistir y expandirse triunfando de todos los obstáculos, de todos los dolores, de todas las decepciones y abatimientos.

Es que no hay deberes de conciencia en esta moral objetiva, desde que se empieza por declarar que los deberes son, en realidad, cargas que exigen esfuerzo y aplicación de energía que generalmente no producen placer ([6]), y que, por lo mismo, deben ser impuestos por medio de sanciones exteriores ([7]).

Dejemos al parásito resignado abandonado a su triste suerte y estudiemos otros casos de excepción al cumplimiento del deber de trabajar que acoge abiertamente *El Criterio fisiológico*

Existe también el privilegio para el que puede trabajar y no quiere, con tal de que encuentre quien voluntariamente trabaje por él. Se admite la donación voluntaria de energías.

"Si el que tiene que hacer un esfuerzo suplementario lo acepta voluntariamente, el privilegio no hará sufrir", nos dice el Dr. Rossi; "es el caso de los

(6) Id., Id.
(7) Op. cit., págs. 241 y 248.

hombres que trabajan por la mujer que aman [8], y para los padres que no puedan trabajar o para los hijos que aún no están desarrollados (privilegios fisiológicos los dos últimos); pero si el privilegiado no tiene un protector que duplique su esfuerzo para él y no se resigna a morir por inanición, su conducta es *anti-social* porque usurpa un lote ajeno de energías, y pertenece desde ese momento a la voluntad de su grupo, que tiene que resolver la actitud de todos ante el factor de desequilibrio. Esta posibilidad del privilegio (que del punto de vista biológico es un caso de *parasitismo*) plantea a la sociedad la necesidad de reglamentar la conducta individual, para *quitar al individuo la libertad de dañar* [9].

Quedamos así en que, a pesar de la injusticia biológica que comete el que aprovecha energías que no ha creado con el trabajo ímprobo, es permitido violar tan fundamental y objetiva la ley de la vida humana, en homenaje a la libertad individual.

El Criterio fisiológico olvida aquí el deber "social" del trabajo, exigencia pre-orgánica de la función fisiológica y parece aceptar ahora lo que antes negara tenazmente, que el medio empleado para satisfacer las funciones fisiológicas no es proporcionado necesariamente por la biología objetiva, pues podrá depender del arbitrio humano y del ideal que se forje el hombre.

Afirma, sin embargo, el Dr. Rossi que, en tal caso, el privilegio no hará sufrir.

Pero, no es exacto que el exceso de trabajo, con la "duplicación" del esfuerzo, por ser acogido volun-

(8) Op. cit., pág. 233.
(9) Id., Id.

tariamente no causará sufrimiento. La mujer amada podría, según los casos, imponer trabajos largos o penosos, por sus exigencias, o porque el sacrificado voluntario no dispusiera de gran caudal de fuerzas para gastar, o tuviera además otras ocupaciones que cumplir, muchos hijos, por ejemplo. Y, por último y sobre todo, porque el trabajo, en la doctrina del Dr. Rossi, es por naturaleza penoso.

Por esta brecha abierta en *El Criterio fisiológico,* que podrá agrandarse mucho si pensamos que el amor será libérrimo ([10]) y no trabado absurdamente como en nuestras sociedades ensayistas, una especie de amor fanerógamo según la frase pintoresca de Fourier, el desequilibrio social que se produce cada vez que se ejerce un derecho sin cumplir el deber correspondiente, tendrá que ser considerable en esta sociedad ideal, y se fomentará además, con la acción y el ejemplo sugestionador, el precepto francamente disolvente que proclamará que el sufrimiento es bueno muchas veces y puede contribuir a la felicidad personal y social.

Un paso más y podríamos poner nuestros sentimientos al unísono con los del "ensayista" Guyau y asentir sin discrepancia en que "sufrir es la marca de una superioridad", "que el único ser que habla y que piensa es el único capaz de llorar"([11]); y, que los sufrimientos fecundos son acompañados de un "goce inefable"; y hasta que "ellos se parecen a esos sollozos que traducidos en la música de un maestro, se vuelven armonía"([12]).

(10) Op. cit., pág. 251.
(11) GUYAU, *Esquisse d'une morale...,* pág. 176.
(12) Op. cit., pág. 177.

Por lo demás, la excepción parece admitirse sólo en el caso de la mujer amada; pero no se comprende porqué no se toleraría en un hijo, padre o hermano robusto en favor de los suyos, o en cualquier fuerte y voluntario a favor de otro ser humano a quien ame.

Por ventura la excepción ¿se debería a la debilidad de la mujer?

—En manera alguna: Si se tratara de un ser débil o mal constituído para el trabajo, el caso caería dentro del precepto social de "proteger al que no puede".

—¿Se deberá a la creencia en una superioridad del amor sexual?

—Tampoco, porque se ha proclamado que las funciones nutritivas tienen prelación natural sobre las reproductoras, y que nadie puede ejercer derechos "que son motivo de interés o de placer solamente para el individuo que ejerce las funciones", dado que la emoción es subjetiva([13]), sin conquistar por su esfuerzo personal las energías que ha de aplicar al placer ([14]).

Por otra parte, es canon primordial de esta sociedad biológica, la más absoluta igualdad de la mujer y el hombre, sin más excepción que el período de "maternidad". "Fuera de ese período de natural inaptitud, el criterio fisiológico no tiene argumentos para impedir el ejercicio de esa función pre-orgánica en alguna tarea de las muchas que comprenden la división del trabajo"([15]). Agrega luego más concretamente todavía: "La protección nutritiva del hombre

(13) Rossi, S. C., *El Criterio fisiológico,* pág. 232.
(14) Op. cit., pág. 232 y 251.
(15) Op. cit., pág. 145.

reproductor debe extenderse a la persona del sexo femenino que haya elegido por pareja, durante el tiempo en que la fisiología de la maternidad no le permita trabajar" ([16]). Y más adelante: "que el hombre estudiado (en *El Criterio*) es el *organismo humano, masculino y femenino.* Todas las conclusiones de la ontología y de la sociología son, pues, aplicables a la mujer: las relativas al trabajo, a las obligaciones, a los derechos, incluso la libertad de amar o de no amar" ([17]).

Si la mujer es "un hombre" en este sistema, imposible me parece explicar racionalmente porqué el amor a otro hombre no podrá fundar el mismo privilegio de escapar al precepto social de "obligar al que no quiere".

Para concluir, diré, que aun restringido a la mujer amada, este privilegio constituye una doble inmoralidad en la doctrina de *El Criterio fisiológico:* en el hombre derrochador gratuito de energías, que sufrirá por el exceso de trabajo, y en la mujer, parásito no resignado, que amplía inmoderadamente su derecho a la felicidad, restringido naturalmente, como en cualquier "hombre", por la obligación del trabajo áspero.

Se coloca así en la voluntad humana y hasta en el capricho pasajero, en el amor ilusorio o real, en la pasión, en la emoción en fin que se juzga otras veces como inferior, la facultad enorme de derogar el principio capital sobre el que ha de reposar el estado y la educación.

Se admite así una potencia perturbadora de las

(16) Op. cit., pág. 231.
(17) Op. cit., pág. 251.

leyes que rigen el universo, algo que podrá no revestir los caracteres de la contingencia, pero que produce ciertamente, un anarquismo individual disolvente e incomprensible por destructor de las armonías naturales.

X

SUMARIO: Los privilegios del capital y de la herencia. Sus supuestos efectos en la sociedad. La supresión de las cárceles y tribunales, etc. El sistema represivo en *El Criterio fisiológico.* Algo sobre la pena de muerte. ¿Violan los privilegios nutritivos las leyes fisiológicas? No se ha probado la relación necesaria entre el privilegiado y alguien que sufre. El capital subsistirá en las nuevas sociedades. El precepto fisiológico puede cumplirse sin trabajar, por el deporte y la educación científica y estética. La educación estética no puede estar, sin embargo, en el mismo plano que la científica. Contradicción respecto del privilegiado hereditario. El privilegiado nutritivo no es un hombre incompleto y habría interés en conservarlo en una sociedad biológica. ¿A quién impone una mutilación el privilegio de la herencia? No se ha probado que la miseria de algunos se deba forzosamente a la riqueza heredada de otros. Con los principios de *El Criterio fisiológico* se podría aceptar el privilegio hereditario.

Ante semejantes derogaciones de la ley fisiológica ¿tenemos el derecho de ensañarnos contra los llamados privilegios nutritivos que suponen el capital y la herencia?

El Dr. Rossi afirma que por cada persona que no trabaja en virtud de lo que llama privilegios nutritivos, hay otras que trabajan excesivamente contra su voluntad. De aquí su severidad contra estas deletéreas instituciones de nuestras sociedades ensayistas.

El privilegiado "obliga fatalmente a otros individuos a emplear en la esfera nutritiva mayor cantidad de energías de las necesarias, en perjuicio de las demás funciones que, o no pueden ejercerse y producen mutilaciones y nostalgias, o se ejercen sin las energías suficientes y producen enfermedad"([1]).

Los que detentan tales ventajas "consumen energías sin producirlas, con el correspondiente recargo de los productores"([2]).

Los privilegiados de esta clase son "hombres incompletos" que la sociedad biológica no tiene interés en conservar.

La enfermedad, el delito y el vicio exigen en las sociedades actuales un despliegue enorme de energías que se gastan en neutralizar males, sin provocar progreso alguno.

El Dr. Rossi no vacila en atribuir estos males y desequilibrios al parasitismo nutritivo de los que obtienen con dinero las energías que "el medio sólo cede al esfuerzo personal"([3]).

Y ha pensado luego que, suprimida la causa, desaparecería el efecto. Si la enfermedad, el delito y el vicio son, en resumen, producidos por los grandes privilegios nutritivos que engendran la miseria, la protesta y la rebeldía, la lógica más elemental nos enseñará que eliminando el capital y la herencia de las sociedades, desaparecerá su triste cortejo de efectos y con él todas las instituciones defensivas establecidas a pura pérdida para el progreso: no habrá necesidad de mantener tribunales, cárceles, asilos, ejérci-

(1) Op. cit., pág. 280.
(2) Op. cit., pág. 267.
(3) Op. cit., pág. 273.

tos, policías, y otros mecanismos administrativos de la misma índole.

Mas no por eso quedaría abolido el capital en absoluto. En manos de los particulares es que hace daño. Pasaría al estado quien lo distribuiría "armoniosa" y "científicamente", para bien de los individuos y de las sociedades.

Alguna duda ha de quedarle al Dr. Rossi respecto de la susodicha relación de causa y efecto, cuando admite que siempre habrá que cuidar mucho de la educación individual para matar en germen la idea del privilegio que tanto perseguirá, a pesar de todas las mentalidades instruídas y convencidas de que el trabajo es una antipática necesidad que siempre engendra el dolor, enemigo de la vida.

Parecería así que el factor de la organización económica de estas sociedades "ensayistas" no fuese el único causante de aquellos males y que se admitiese en la propia "naturaleza" humana tan armoniosa, un origen de perturbaciones hondas en ciertos instintos o tendencias hereditarias que inducirían a los hombres al vicio y al delito.

"Es evidente que ciertos organismos ya vienen condenados hereditariamente hacia esos fantasmas agresivos..."(4).

Por lo demás, la organización psicológica que nos describe en otra parte, ¿no nos revela que el egoísmo es elemento esencial en nuestras tendencias naturales, que el sentimiento, la pasión y la emoción nos empujan "orgánicamente" por extraviadas sendas, poniéndonos a merced de las atrayentes ilusiones de la imaginación, y que con tales elementos "natu-

(4) Op. cit., pág. 286

rales" en juego, no tenemos porqué extrañarnos de que el hombre quiera ser siempre un lobo para el hombre, o aunque más no fuera un eterno aprovechador de la debilidad ajena para brindarle al amor propio que tendrá como poderoso acicate el goce del triunfo o el de la haraganería hedonista.

Léase el capítulo de *El Criterio fisiológico* titulado: "La defensa social - límite de la libertad individual"(5) y se verá cuán innumerables son los factores de carácter natural individual que median para inducir al hombre por la pendiente del delito y el vicio. El parasitismo se genera por ignorancia, impotencia física o falta de útiles y mala voluntad(6). "Las agresiones individuales contra la sociedad no son improvisadas, tienen su antecedente como todos los actos de la vida: falta de educación, carencia de estímulo. De manera que si la organización social se ha establecido científicamente y se cumple en serie, difícilmente llegará un normal a la agresión, salvo que el sentimiento venga a perturbar la «reflexión» (pasión erótica, por ejemplo)"(7).

Y se menciona a título de ejemplo la pasión erótica, no es permitido olvidar las demás. "Desde el momento en que se actualiza o se concreta, la emoción es soberana del hombre", dice el Dr. Rossi (8): "así obran el miedo, la ira, la simpatía, el horror, el pudor, la ternura, etc....".

"Esta autonomía de la emoción", agrega, "y su grado superior, el Sentimiento, llevan oculto un peligro, como el legendario ramo de Harmodio. Pu-

(5) Op. cit., pág. 245 y siguientes.
(6) Op. cit., pág. 240.
(7) Op. cit., págs. 247 y 248.
(8) Op. cit., pág. 199.

diendo dominar en la mentalidad del hombre sobre la ciencia suele la Emoción perturbar la conducta e inclinarla contra la vida: así surgen los vicios y las pasiones"(9).

Todo esto demuestra, que están lejos de ser verdades inconcusas que el vicio y el delito, como las enfermedades, sean el efecto de los privilegios nutritivos del capital y la herencia, y que abolidos éstos por la acción de la organización biológica, podríamos suprimir todas las instituciones que los sostienen: ejércitos, cárceles, y otros mecanismos administrativos. Observo también que la lucha contra los enemigos de la sociedad será tanto o más acentuada que en las sociedades actuales, como si ninguna causa de estos grandes males, se hubiera removido con aquella abolición.

No escatima el sistema ninguno de los procedimientos de defensa de las sociedades "ensayistas" y hasta no le hace muchos ascos a la pena de muerte, que tantas de éstas han eliminado definitivamente de sus leyes.

La lectura del capítulo citado, evidencia mejor que nada la severidad del sistema coercitivo contra el vicio y el delito, en estas sociedades que habrían, sin embargo, eliminado "su causa" con la supresión de los grandes privilegios nutritivos del capital y de la herencia.

Se comprende por lo dicho que aún no será posible realizar el ensueño generoso de la supresión de los tribunales y las cárceles. Habrá que esperar a la completa adaptación, a la perfecta armonía social, para suprimirlos, al final de la evolución humana.

(9) Op. cit., pág. 200.

Antes de pasar adelante, deseo observar que esta doctrina "objetiva" acepta la pena de muerte como "un método científico de represión, por lo menos biológico, porque el organismo viviente, vegetal o animal, que no se adapta al medio natural en que está, muere por desequilibrio..."([10]).

Ésta es una razón formidable para que las sociedades organizadas "biológicamente" acojan, sin excepción, este procedimiento que la naturaleza supo engendrar sin inteligencia. No es solamente la experiencia de lo animal-humano lo que revela su carácter "biológico": es la experiencia más vasta, la mayor experiencia biológica que pudiéramos exigir ni imaginar jamás: la de todo lo animal y la de todo lo vegetal, la experiencia de todo lo vivo.

El Dr. Rossi reconoce, sin embargo, que la pena de muerte "choca con el sentimiento social"([11]). Pero ¿qué puede significar semejante reserva ante el carácter "biológico" de aquella pena? ¿Por ventura habría que ceder ante las sugestiones del sentimiento, cuando la ciencia biológica impone esta solución sin vacilación alguna?

Sería una enorme claudicación en los fundadores y organizadores de las sociedades biológicas.

Bien está que "el ensayista" Guyau se ensañe contra la pena de muerte, y diga que el verdugo imita al asesino a la perfección, y que otros ensayistas hayan pretendido excluir de nuestras sociedades este fruto genuino y perfecto de la biología, ante la aceptación de otros ideales; pero, ya sabemos el valor que tienen estos pensamientos y aquellos juicios, engen-

(10) Op. cit., pág. 247.
(11) Id., Id.

dros despreciables, infiltrados de sentimiento e imaginación; "doctrinas hipotéticas o idealistas" que habrá que desterrar definitivamente de nuestras sociedades científicas. Es la sabia e infalible naturaleza la que nos impone la pena de muerte, con la fuerza irresistible de los hechos, con su incontrastable poder de convicción.

Tocamos aquí de nuevo y concretamente, lo que dijimos en otra parte, que esta doctrina que quiere ser progresista, es, en verdad, profundamente reaccionaria y tradicionalista, porque a sus arrestos evolutivos oponen una barrera infranqueable sus cánones sobre el valor absoluto y objetivo de lo que la naturaleza supo hacer con sus procedimientos sin inteligencia.

A los más fuertes argumentos "imaginativos" de los abolicionistas, los biólogos podrán contestar siempre con la experiencia eterna de los pasados siglos en lo animal y lo vegetal, desde que nada puede tener más valor que esa experiencia en la conducta de la vida humana.

Volvamos a los privilegios del capital y de la herencia y las razones de su supresión expuestas al comienzo de este capítulo.

En rigor esas observaciones sólo podrían dirigirse al que hereda, porque el capital adquirido por el propio esfuerzo no podría ser censurado fisiológicamente. El capital seguirá forjándose en la usina individual, como si no fuese un odioso privilegio cuya existencia significa necesariamente el sacrificio involuntario de otro. El capital pierde sus vicios de origen con tal que sólo en pequeña parte sea utilizado por quien lo forjara, debiendo entregar el resto al estado que hará el mejor uso de él.

El problema se desplaza; el mal no estaría en el momento de constituirse el capital, sino en su aplicación por los particulares.

No voy a observar que en esta mecánica social, tal vez no se ha reflexionado bastante si el estímulo personal de la herencia y el de la acumulación de capitales son fuerzas útiles a la comunidad que se perderían irremisiblemente al sustituirlas con un régimen restrictivo de la voluntad, de plena coacción social.

Anotaré que esta relación necesaria entre el privilegiado y alguien que sufre en el seno de una sociedad no es principio científico y sí sólo un verdadero postulado que el Dr. Rossi no ha demostrado. Por otra parte, el sufrimiento parecería depender más bien, en la doctrina, de "la fuerza" y de "la voluntad" del supuesto sacrificado, según se ha visto en el capítulo anterior.

Por lo demás, la conducta del privilegiado hereditario podría ser laudable si hiciese un buen uso de los bienes que no ganó con su trabajo y que lo eximen de entregarse al primero de los deberes estaduales de la sociedad biológica.

El Dr. Rossi admite concretamente que la aplicación de las energías obtenidas por herencia podría no ser anti-fisiológicas si el heredero en vez de trabajar, perfeccionase su sistema neuro-muscular por medio de un deporte y se educara científica y estéticamente. "En realidad, en cualquiera de estos casos, el privilegiado cumple un esfuerzo equivalente a una técnica social nutritiva; no necesita su privilegio, y tendrá su puesto distinguido en una sociedad armónica" (12).

(12) Op. cit., págs. 281 y 282.

Fuera de que es afirmación gratuita la de suponer que los capitalistas y los herederos no trabajan y que todos viven del esfuerzo ajeno, observaré que el párrafo citado nos coloca frente a otro acto de voluntad como los anotados en el capítulo anterior capaz de doblegar los preceptos inconmovibles de la ciencia.

Y estamos, además, ante un principio con caídas a lo pedagógico, que no había surgido aún a la luz de un primer plano. El deporte y el afinamiento de la "corticalidad" serían así medios capaces de sustituir al trabajo y de perfeccionar la educación individual.

Hay que desvanecer, desde luego, una confusión. Una técnica social nutritiva, que no tiene la misión, directa al menos, de educar las funciones corporales y mentales, sino la materialidad de hacer vivir al hombre proporcionándole la cantidad de energías suficientes para el funcionamiento de la usina humana, es equiparada al deporte y a la educación estética y científica que no se proponen hacer vivir al hombre sino hacerlo mejor corporal y mentalmente.

El perfeccionamiento de las facultades y el fin cultural parecían verdaderas lagunas de esta doctrina pedagógica, cuando citaba las ciencias que había que aprender, al fijar su concepto de enseñanza integral.

El trabajo, base de la organización social, por envolver siempre un sufrimiento, necesario pero no moral en un sentido biológico, no podrá ser sino un agente inferior de perfeccionamiento cultural.

Nos hablaba de que la "humanización" debía ser aprendida y enumeraba el conjunto de ciencias y técnicas que serán materia de conocimiento. Esa pedagogía se preocupaba sobre todo de instruir, de la

adquisición de verdades, de la lucha contra la ignorancia, de formar hábitos en armonía con el funcionamiento fisiológico.

Cierto es que en segundo o tercer término y siempre con el propósito de evitar peligros para la vida, el peligro nietzscheano o el juego ([13]) se concedía algún sitio a la educación estética, pero sería locura pensar que la estética, lo más completamente personal, pudiese estar colocada sobre el mismo plano que lo biológico en esta doctrina de una pedagogía objetiva.

No olvidemos, entre otras cosas, que el arte es cosa transitoria que será suplantado por la ciencia; que es obra de imaginación y de emoción, funciones inferiores de la mente humana, cuyas exigencias no deben atenderse sino después que se ha cumplido estrictamente con las del orden fisiológico.

Cierto es también que después de caracterizar las actividades de aquel orden como "de lujo", el Dr. Rossi agrega que "se atreverá a sostener" (lo que siempre encierra una duda), que los sentimientos estéticos serán tan necesarios en la armonía fisiológica como los otros...

Pero, de la misma explicación que subsigue a tan grande atrevimiento resulta que el arte debe cultivarse como consecuencia de la fatiga fisiológica y para evitar el peligro de la neurastenia. El arte es un sucedáneo, un medio siempre, algo que debe pasar, un producto de la imaginación bastarda, irracional por esencia. ¿Cómo podrá ser colocado en un mismo plano con la ciencia y los sentimientos que

(13) Rossi, S. C., *La Educación integral*, págs. 5 y 7.

engendra, con lo que genera lo eterno, lo necesario, lo "objetivo" biológico?

Por eso creo que el concepto que le merece al Dr. Rossi el deporte y la cultura estética en el privilegiado hereditario están en contradicción flagrante con la esencia de su doctrina.

Si efectivamente el privilegiado obliga a otro a "mutilar" su vida, voluntariamente o no, ¿cómo será posible mirarlo con buenos ojos si viola la regla capital de la justicia social? ¿Qué puede importar la cultura desinteresada de algunos individuos, ante la violación de las leyes de la vida?

El privilegiado hereditario está condenado definitivamente, por más que el deporte y la cultura estética pudieran ser en él un afinamiento de "su corticalidad".

Pero, entonces, ¿cómo afirmar que el heredero a que nos referimos "tendrá su puesto distinguido en una sociedad armónica"?

Y a pesar de esto, se suprime esa fuente de superioridades, porque el heredero no necesita su privilegio. Y esta afirmación poco meditada, descarga la conciencia del Dr. Rossi, al abolir ese instrumento de progreso humano.

Pero ¿es realmente exacto que el privilegiado hereditario no ha necesitado su privilegio? No es menester una gran penetración para comprender que el privilegio le ha proporcionado el triunfo y las energías que han posibilitado su dedicación al deporte y al perfeccionamiento aristocrático de su "corticalidad". Despojado de esa ventaja, habría tenido que trabajar, y ya se ha visto que el trabajo no tiene por objeto cultivar el cuerpo y el espíritu, sino sim-

plemente llenar una necesidad social, un deber impuesto por la sociedad en homenaje a la igualdad.

Es, pues, antojadiza la afirmación de que no necesita el privilegio quien bien lo emplea, como lo son también las otras que establecen dogmáticamente que "el privilegiado nutritivo es, por definición, un hombre incompleto" y "que no hay interés biológico en conservarlo" (14).

Esto podrá ser verdad del que hace mal uso de su privilegio, pero nunca del que procede de otro modo.

Éste será siempre un hombre más perfecto, según la propia doctrina; habrá interés biológico en conservarlo, y la educación fisiológica podría muy bien modelarlo por el procedimiento de "las vías asociativas".

Entre tanto, el Dr. Rossi suprime el privilegio hereditario porque el que lo emplea mal es seguramente "un hombre incompleto" y el que lo aprovecha debidamente, "no lo necesita".

La sociedad "científica" que había olvidado el origen espurio del privilegio ante el uso que de su fortuna hace el que podríamos llamar "el buen parásito", se priva, no obstante, de un excelente instrumento de cultura.

Ahora bien, ¿será verdad que el heredero obliga a otros a mutilar su organismo, voluntariamente o no?

Se ha visto en el capítulo anterior que el parasitismo está permitido en muchos casos con tal de que el sacrificio de otros sea voluntario, y no se explica bien que no lo fuera en otros casos análogos.

(14) ROSSI, S. C., *El Criterio fisiológico*, pág. 283.

Por lo demás, el sacrificio involuntario de otro, no ha sido debidamente probado como efecto forzoso, y menos la mutilación de su organismo.

Los que trabajaron por el privilegiado hereditario lo hicieron voluntariamente: fueron sus padres o parientes más cercanos. Y son esas fuerzas adquiridas y acumuladas por los que ya no existen, las que se cambiarán por otras adquiridas por seres vivos. ¿En qué resultan éstos, sacrificados o mutilados? Por el contrario, resultarán favorecidos por "el privilegio" si éste engendra actividades de arte, de goce, de ciencia superior y pura, actividades a la vez útiles y desinteresadas, que tanta necesidad tendrían de ser favorecidas en la sociedad biológica, pues el Estado no las contempla en su reglamentación y enseñanza.

Y la miseria de algunos, ¿es forzosamente debida a la riqueza heredada de otros? Admitirlo equivaldría a suponer implícitamente otro postulado no demostrado e indemostrable, consistente en creer que del esfuerzo humano sólo es posible obtener una cantidad limitada y determinada de energías. Sólo así cabría sostener que si algunos obtenían una parte de ese caudal por herencia, esa cuota debería cercenar su lote a otras personas.

¿En qué momento habría que hacer el cómputo de las energías totales? En vida del padre que economiza para sus hijos. Pero, el ahorro no está prohibido por la ley fisiológica ni está prohibido que se donen energías sobrantes a quienes quieran sus dueños, sobre todo a los que tengan muchos hijos o inválidos a su cargo ([15]).

(15) Op. cit., pág. 238.

¿Por qué prohibir, pues, por antifisiológico, que se donen esas energías a sus propios hijos para hacer mejor y más agradable su vida?

Esos lotes han sido reunidos legítimamente, donados legítimamente y empleados legítimamente (deportes, ciencias y artes) dentro del régimen austero de la sociedad biológica, y harán mejor la vida individual y social.

La herencia no es, pues, ni antifisiológica, ni antisocial por naturaleza. Sólo podría serlo su mal uso; pero esto es cuestión de educación, de formación, de "vías asociativas" en tal sentido, problema sencillo en la pedagogía fisiológica.

XI

SUMARIO: El dogmatismo en las ciencias biológicas. Tendencia moderna a reaccionar contra él. La maravillosa armonía de lo fisiológico, la perfecta correlación del ser y su medio, y el sufrimiento como obra puramente voluntaria de la humanidad. Observaciones generales en Delbet y Le Dantec sobre el valor que debe conferirse a las conclusiones de la biología y de la fisiología.

Aún es posible ahondar más el problema y examinar de otro modo si existe suficiente solidez en la base misma de que parte *El Criterio fisiológico* y sobre la que, en definitiva, descansa todo un sistema de pedagogía y especialmente de educación integral.

Un distinguido filósofo contemporáneo llama la atención sobre la incongruencia que resulta de que "las ciencias más viejas, las más probadas, parecen desconfiar súbitamente de su obra; los físicos no pre-

tenden formular ya sino teorías probables, leyes aproximadas; los matemáticos atraviesan una crisis extraña de escepticismo; y en cambio, las ciencias jóvenes y constituídas apenas, alentadas por sus primeros éxitos, orgullosas de sus métodos nuevos, miran al porvenir con una confianza sin límites" (1).

El Dr. Rossi participa de este *miraje* cuando reputa inconmovibles y definitivos los datos de la ciencia biológica al punto de hacer gravitar sobre ellos todo el andamiaje de "su ensayo de orientación social".

No todos los hombres de ciencia abrigan la firme confianza que llevó a Le Dantec a elevar la biología a la altura de una religión, ni la del doctor Rossi que lo ha persuadido de que aquélla sustituirá a ésta y que guarda potencias capaces de absorber la psicología, la moral, la sociología y de eliminar al arte.

Leclerc du Sablon ha escrito un libro para reaccionar contra la tendencia a disimular las dificultades de esta ciencia y a presentarla como un conjunto de problemas simples y completamente resueltos (2).

"La facilidad aparente de la Biología, nos dice, la manera dogmática como es a menudo enseñada, pueden dar la ilusión de que los resultados de esta ciencia tienen un carácter de certidumbre comparable al de la Física o de la Matemática. Basta examinar de cerca algunos problemas para ver que no hay nada de esto. Nuestras ideas en Biología están en vía de transformación continua, y no tenemos razón al-

(1) PARODI, *Le problème morale*, pág. 17.
(2) LECLERC DU SABLON, *Les incertitudes de la biologie*, pág. 1.

guna para pensar que su estado actual es menos instable que los precedentes"(3).

Y en el transcurso de este interesante libro, al recordarnos el carácter provisorio de las leyes de la naturaleza y su valor enteramente relativo a las condiciones en que se desarrollan los fenómenos, transcribe una frase de Bacon que por su gran autoridad ha de comenzar tal vez a conmover las absolutas certezas de que ha dotado el Dr. Rossi a la ciencia de la vida: "El espíritu humano es llevado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza que las que encuentra en ellas; y, mientras que la naturaleza está llena de excepciones y de diferencias, el espíritu ve, en todas partes armonía, acuerdo y similitud"(4).

¿No será una ilusión de esta clase: la perfección de la naturaleza, el postulado radical de la obra del Dr. Rossi?

Recordemos los grandes lineamientos de la doctrina. Lo que la Naturaleza ha sabido hacer sin inteligencia, es preciso que lo haga el hombre sometiéndose sin vacilaciones ni restricciones a los cánones fatales de aquélla.

Tal aseveración supone que lo que se ha hecho al azar, pues no es permitido suponer en el doctor Rossi el menor grado de finalismo, religioso o metafísico, es armonioso y perfecto.

En diversos capítulos de su libro insiste el doctor Rossi en esa armonía de las funciones fisiológicas, que es adaptación de las funciones entre sí y respecto del medio ambiente. El organismo humano "se

(3) Op. cit., pág. 2.
(4) Rossi, S. C., op. cit., pág. 241.

ofrece como una ciudad maravillosamente organizada, según una imagen favorita de los biólogos, en que cada ciudadano cumple una función que tiende al intercambio de actividades sobre la base común de la subsistencia individual. Pero la condición de esta ciudad biológica es que la solidaridad es perfecta y cada órgano cumple su función mientras vive..."(5). En el organismo humano hay que distinguir además una parte de "animalidad" a la que se agrega una de "humanización"(6). La animalidad consiste en "el mecanismo de las funciones orgánicas-nutritivas, de reproducción y de relación"(7) y es más acabada que "la humanización" pues "el progreso consiste en ir rectificando con las exigencias «sanchescas» de la animalidad, las empresas «quijotescas» de la humanización"(8).

Esto supone que lo que la naturaleza ha hecho de perfecto, de adaptado, es el funcionamiento animal.

Y se ha visto que la humanización ha seguido dos caminos, uno bueno y otro malo, según se ha plegado o no a aquellas primitivas exigencias. En el futuro, habrá que vigilar las tendencias un tanto anárquicas de la inteligencia y de la imaginación, para sujetarlas en definitiva, a las leyes constantes y perfectas de la animalidad. Ésta será la misión sagrada de la educación y de las imposiciones sociales.

La persecución de tales fines llevará al hombre a un estado de "perfecto funcionamiento en un medio dominado"(9).

---

(5) Op. cit., pág. 34.
(6) Op. cit., pág. 4.
(7) Id., Id.
(8) Op. cit., pág. 5.
(9) Op. cit., pág. 224.

No debemos olvidar tampoco el otro aspecto esencial de la vida, su correlación con el medio. "Si la vida no fuera por definición la armonía perfecta entre los dos factores que la constituyen, el organismo y su medio, el hombre no existiría" ([10]).

Y el sufrimiento, el dolor, precioso resorte que nos advierte la desorganización de la máquina funcional ([11]) "no es más que el eco de una desviación de la vida, o de un obstáculo a alguna función de la vida la cual está hecha, *puesto que existe,* para desarrollarse sin deformaciones" ([12]). El hombre sufre mucho, pero es culpa suya. Asegura el Dr. Rossi que "analizando todos los aspectos del sufrimiento ha llegado a la conclusión de que los dolores que aquejan a la especie son exclusivamente «humanos», es decir, que han sido provocados por una conducta de hombres que pudo no haberlos causado si hubiera sido absolutamente contraria" ([13]).

Y nos amenaza con la desaparición de la especie si seguimos oponiéndonos voluntariamente a la evolución, y no vamos suprimiendo los sufrimientos evitables "que no son más que obstáculos puestos voluntariamente por el hombre a la evolución natural del tipo humano" ([14]).

Existiría, pues, una evolución natural que es la que no comporta sufrimiento alguno. Los errores y las desviaciones humanas son, en cierto sentido, "naturales", se nos advierte, pero no se comprende que el hombre actual que tiene la experiencia del error

(10) Op. cit., pág. 9.
(11) Op. cit., págs. 89 y 90.
(12) Op. cit., págs. 8 y 9.
(13) Op. cit., pág. 9.
(14) Op. cit., págs 9 y 10.

y de la verdad, insista en un camino que el primitivo pudo tomar ensayando e improvisando ([15]).

Me propongo ahora, analizar esta supuesta exactitud de lo biológico, esa armonía típica de lo fisiológico y del organismo con su medio, y ese concepto de lo perfecto que excluye en absoluto el sufrimiento.

Dije antes, bajo la autoridad de un especialista, que la Biología está lejos de ser una ciencia constituída definitivamente. Delbet, observa análogamente en un interesante estudio sobre el método en las ciencias médicas, que "las leyes biológicas actualmente conocidas, no son sino leyes aproximadas" ([16]).

No tenemos porqué sorprendernos de semejante aseveración, pues tal es el carácter general de las leyes científicas y nada de extraño tiene el relativo atraso de la biología si pensamos que ella es una de las últimas ciencias que ha tratado de constituirse, arrojando de su seno la impedimenta de la metafísica que aun envuelve en tinieblas muchos de sus problemas, y que la enorme complejidad de sus fenómenos es óbice más que suficiente para que en tan escaso tiempo se pueda afirmar sin ilusión que ha llegado a la certeza con que nos la decora el doctor Rossi.

Un estudio de Le Dantec sobre el método de la Fisiología nos ilustra mejor que nada sobre ese punto.

Su lectura enseña que esta ciencia ha buscado su método sin éxito hasta hace muy pocos años, la palanca necesaria de sus progresos reales y definitivos. "La seroterapia y la experiencia fundamental de Bordet han abierto a la fisiología su vía verdadera

(15) Op. cit., pág. 10.
(16) Delbet, *De la Méthode dans les sciences*, 1ère serie, pág. 255.

que es la del estudio de la vida misma y no de los fenómenos accesorios de la vida"([17]).

Así ha alcanzado muy recientemente un método propio que va más allá que los de la química y de la física y que conduce a esta ciencia por vías insospechadas. Y para demostrar su juventud recuerda el ilustre sabio que la seroterapia nació a consecuencia de los admirables descubrimientos de Pasteur, y que el estudio de las diastasas y de los coloides que tanta luz parecen proyectar sobre el funcionamiento íntimo de la vida, es de ayer y podría decirse que todavía está en embrión ([18]).

Según este notable biólogo, es en el terreno de las energías y sus valores, que es en el que se coloca principalmente el Dr. Rossi, "en donde se han encontrado dificultades innumerables y cometido grandes errores"([19]).

Es especialmente significativo el siguiente párrafo que por eso transcribo íntegramente, a pesar de su extensión: "Si se supiese exactamente en qué sustancias se ha transformado un alimento dado al atravesar un organismo, se podría, consultando los datos de la termoquímica, conocer el valor energético de este alimento para el individuo estudiado. Cierto es que se encuentra una parte en las sustancias excrementicias que han sido recogidas; pero ¿quién sabe si sustancias de reserva, preexistentes en el seno de los tejidos vivos del animal, no han entrado en reacción, ellas también, y no han colaborado a la producción de estas sustancias excrementicias? ¿Quién sabe si, por el contrario, nuevas sustancias de reserva,

(17) Op. cit., págs. 228 y 229.
(18) Op. cit., págs. 244 y 245.
(19) Op. cit., págs. 245 y 246.

ocultas en el seno de los tejidos, no han provenido de una parte de los alimentos utilizados? ¿Quién medirá, sobre todo, la transformación operada en los tejidos vivos mismos durante el funcionamiento estudiado? Esta transformación ha podido consistir, según los casos, en una formación de tejidos nuevos medible en rigor por la balanza, o en una simple modificación del estado coloidal de ciertos elementos, modificación que teniendo un valor energético, no es, sin embargo, más sensible a la balanza que la tensión del resorte de un reloj! Todo esto crea dificultades casi infranqueables, al menos para la fisiología de los grandes animales. Es así que los fisiólogos no han podido ponerse de acuerdo respecto del valor alimenticio del alcohol en la especie humana! Y por otra parte, un alimento puede tener un valor químico, un valor constructivo determinado, por ejemplo, un desenvolvimiento embriológico muy rápido, y tener un valor energético muy distinto como alimento que permite ejecutar un trabajo. Todo es todavía muy oscuro. Sería preciso hacer al respecto experiencias extremadamente prolongadas"([20]).

Y aquel gran sabio concluye afirmando que la física y la química biológicas están todavía en la infancia.

XII

SUMARIO: Las armonías funcionales y del ser con el medio. La metafísica finalista no ha advertido las desarmonías naturales. La ciencia tiene que reconocerlas. Las ciencias naturales han estado y están aun impregnadas de finalismo que oculta a veces la verdad. La observación cien-

(20) Op. cit., págs. 246 y 247.

tífica destruye despiadadamente los finalismos. Ejemplos de desarmonías naturales. Adaptaciones a medias, equilibrios imperfectos, órganos inútiles, perjudiciales o no, son fenómenos naturales y biológicos. La ciencia de la vida, si ha de ser objetiva, no puede dar preferencia a un grupo de hechos. Elegir es ir más allá de la ciencia. Elegir supone que un grupo de fenómenos naturales es mejor que otro. Es subordinar la naturaleza impersonal, a un criterio ajeno a ella. El Dr. Rossi juzga a la naturaleza y construye un ideal de vida con exclusión de factores naturales.

Abordaré ahora el punto relativo a la armonía funcional y la del organismo con su medio.

Esas armonías existen efectivamente; pero es imposible desconocer que aparecen íntimamente unidas a desarmonías naturales de toda especie.

Se comprende que una metafísica finalista no se detuviese ante el desorden y las imperfecciones de la naturaleza, para no ver sino los elementos favorables a su tesis. Es lo propio de los dogmatismos extremos.

Las ciencias en general, y muy especialmente las ciencias naturales, estuvieron en sus comienzos impregnadas de finalismo; sus explicaciones daban preferencia a propósitos, a fines, sobre las causas naturales que tan rebeldes se mostraban a la investigación.

La evolución de las ciencias se ha producido por la continua y general difusión de la explicación puramente causal que sustituye despiadadamente a la explicación finalista de carácter religioso o metafísico.

En algunas ciencias no queda el menor vestigio de aquellos procedimientos y a nadie se le ocurre,

para darse cuenta de fenómenos recién observados, echar mano de aquellos procedimientos definitivamente desterrados, por inconducentes o infecundos.

Y tales progresos se han realizado a la vez por una agudización cada vez mayor del sentido de la investigación, por una observación y experimentación infatigables en las que ningún fenómeno es desdeñado, como ninguno es preferido. Se ausculta lo natural con la más absoluta imparcialidad, con la más completa independencia de nuestras creencias o deseos, por lo que la ciencia pura adquiere el mayor grado posible de objetividad que constituye su carácter y su precio.

Debo agregar que este progreso ha sido muy lento y que el hombre, ávido de explicación y conservador de sus creencias, no sustituye sus primitivas explicaciones sino ante resultados positivos debidos a una larga y muy razonada experiencia.

Y la biología que no ha salido aún de la infancia como ciencia, paga todavía tributo a estos anticientíficos procedimientos. Muchos son los hechos en que, más o menos veladamente, se aceptan explicaciones de un finalismo más o menos definido. La razón de este atraso obedece a multitud de factores que no deben detenerme ahora.

Quiero, tan sólo, presentar "el hecho" de esa relativa imperfección de la biología como ciencia pura.

Entre la explicación del creacionista Sprengel, afirma un biólogo, y la del transformista Darwin hay acuerdo, por ejemplo, en que las plantas han sido creadas con néctar y sus flores dotadas de hermosos colores, o han llegado a tenerlos por la selección, para asegurar la visita de los insectos que así se im-

pregnarán de polen para transportarlo útilmente a otras plantas y servir a su fecundación. Habría así una adaptación perfecta entre las flores y los insectos: los menores detalles de la organización de la flor habrían sido combinados para atraer al insecto, para facilitar su visita y forzarlo por una parte a tomar el polen de una flor y depositarlo en la otra.

Una observación más cuidada revela que semejante adaptación no existe.

Lo que pasa con las violetas es bien significativo. Las violetas tienen dos clases de flores: las de gran corola violeta, abundantemente provista de néctar acumulado en el espolón como una reserva destinada a que el insecto venga a libarlo; y otras, llamadas cleistógamas, que están ocultas bajo las hojas y carecen de corola o tienen una rudimentaria. Pues bien, las primeras, con sus hermosos colores y su néctar, no son jamás fecundadas, en tanto que las segundas, sin brillo ni dulzuras, producen siempre semillas fértiles, sin haber sido visitadas por ningún insecto.

Hay otras plantas en que el insecto rompe el nectario en la base sin pasar por la corola y tocar el polen, y su visita resulta inútil respecto de la fecundación cruzada.

Se ha probado, además, que existen nectarios fuera de la flor, o nectarios que no dejan salir el néctar, como así mismo que las abejas desprecian las corolas brillantes pero desprovistas de néctar y van a las menos brillantes u opacas pero con alguna gota de licor (1).

(1) LECLERC DU SABLON. *Les incertitudes de la biologie*, págs. 44, 45 y 46.

Dice Metchnikoff que en materia de fenómenos armónicos en la naturaleza, es difícil encontrar ejemplos tan perfectos como los de las costumbres de las avispas enterradoras, estudiadas por Fabre, o el mecanismo de la fecundación de las orquídeas. Agrega que estas armonías se encuentran a cada paso en el mundo de lo vivo y no es extraño que hayan llamado la atención de muchos observadores y filósofos que tentaron explicarlas por la acción de una fuerza superior que organiza y dirige los fenómenos naturales (2).

Aquel gran investigador no desdeña luego, pues la verdad no tiene preferencias por determinadas soluciones, en presentarnos el desorden de las adaptaciones incompletas o nulas, la persistencia de aberraciones en los instintos animales, la persistencia de tendencias inarmónicas, de órganos imperfectos, rudimentarios o atrofiados, que llenan mal su función, o no llenan ninguna, encerrando peligros más o menos graves para la vida del individuo o de la especie. Y, pasando del reino animal al hombre, nos muestra con luz meridiana en sendos capítulos las innumerables desarmonías que le afectan, pasando minuciosa revista de las que atañen a la organización y funcionamiento del aparato digestivo, a la organización y funcionamiento del aparato de la reproducción, al instinto familial, al instituto social y al instinto de conservación.

La existencia de caracteres, órganos y funciones más o menos inútiles, perjudiciales o indiferentes, es un fenómeno natural que se encuentra más pro-

(2) METCHNIKOFF, *Études sur la nature humaine*, pág 36.

fusamente todavía en los vegetales que en los animales, si hemos de creer a Leclerc du Sablon.

"¿Cuál es el papel de las estípulas caducas de ciertos árboles? ¿Qué ventaja tienen las Labiadas en tener hojas opuestas y las Borragíneas en tenerlas alternas? ¿Cuál es la razón de ser de las formas tan diversas de las hojas? ¿No podrían pasarse las plantas de una gran corola sin clorofila que es para ellas un gasto inútil, cuando los estambres y el pistilo están, en muchas especies, bien protegidos por algunas escamas verdes u oscuras?" ([3]).

El caso ya citado de las brillantes corolas de las violetas es un excelente ejemplo de órgano inútil. El desenvolvimiento inverso de la corola y de las semillas muestra bien la inutilidad de la primera. El pericarpio carnoso y azucarado de la pera y de otros frutos análogos es igualmente un lujo de la naturaleza, pues la provisión de azúcar en él acumulada no llena fin alguno para la planta a menos de admitir que haya sido puesta allí para nutrir al hombre y a ciertos animales ([4]).

Interesante es el caso de la presencia del sodio y de la sílice en los tejidos vegetales. Como siempre se encuentran en ellos, se concluyó que eran indispensables para la planta. No obstante, si se cultiva una planta en un medio artificial desprovisto de sodio y sílice, el vegetal se desenvuelve perfectamente. Son, pues, inútiles.

Pero, ¿por qué se encuentran siempre en las plantas?, se pregunta Leclerc du Sablon. En primer lugar, afirma, porque esas sustancias se hallan en los

(3) Op. cit., pag. 67.
(4) Id., Id.

medios naturales donde las plantas se producen, y luego, porque la absorción de las sales por las raíces es dirigida, no por las necesidades del vegetal, sino por las leyes de la ósmosis. Así las sales útiles como las indiferentes o perjudiciales, penetran de la misma manera. De este modo son absorbidas las sales de sodio, y, como no son perjudiciales, sino simplemente inútiles, no resulta inconveniente alguno para la planta. Su presencia fluye de una causa natural, la existencia de esas sales en el suelo, y de las propiedades osmóticas de las raíces ([5]).

Todos estos hechos demuestran que tan "natural" y "biológica" es la formación de caracteres, órganos o funciones útiles, que significan armonía y adaptación, como la de los inútiles o perjudiciales en infinita gradación que significan inarmonías, sufrimiento o muerte.

Claro está que las funciones y los caracteres útiles tienen una importancia especial porque son los que establecen la adaptación. La armonía entre el ser y su medio existe, pero solamente en la medida en que esa relación es "indispensable" para el mantenimiento de la existencia. Las particularidades "netamente" perjudiciales desaparecen porque si no la vida sería imposible; pero, entre la armonía con el medio, que nunca es perfecta (véanse en Metchnikoff ([6]), las imperfecciones observadas en las más completas de estas adaptaciones, las relativas a las avispas paralizadoras y a la fecundación cruzada de las orquídeas) y la incompatibilidad que es causa de muerte, existe una serie infinita de gradaciones en que

(5) Op. cit., pág. 68.
(6) Op. cit., págs. 37 a 42.

la vida se mantiene. Los hechos patentizan a cada paso adaptaciones a medias, equilibrios imperfectos, vidas mediocres o atormentadas, arrastradas penosamente entre dificultades sin cuento, y el individuo constantemente expuesto a perecer por virtud de las inarmonías que las causas naturales han generado.

La Naturaleza, que no es otra cosa que la personificación verbal de las causas naturales, no ha producido solamente la vida armoniosa, sino también vidas imperfectas, vidas con agregados inútiles que podrían ser útiles alguna vez si el medio variara, o que serán inútiles siempre; vidas con agregados inútiles para el ambiente actual que son fuente de sufrimientos o causa de una adaptación muy relativa.

Ante semejante cuadro, ¿es permitido ofrecer a la inteligencia humana como un modelo perfecto que debemos empeñarnos en reproducir, lo que las causas naturales han sabido engendrar en la animalidad o en el hombre?

La biología, impersonal y objetiva, debe otorgar idéntico valor, como fenómeno natural al factor que permite o facilita la vida, que al que la dificulta o la imposibilita. El ideal de la acción que no puede ser ambiguo, está, pues, lejos de hallarse en el pasado natural.

No es la ciencia de la vida la que ha de responder con un criterio fijo y exacto a nuestra interrogación: ¿cómo vivir humanamente? La biología nos presenta en el mismo plano tanto la vida como la muerte, la adaptación como la no adaptación, el dolor y la angustia como el placer tranquilo.

Preguntarnos cómo vivir humanamente significa interrogarnos concretamente sobre qué debemos hacer para conservar la vida humana, e impulsarla

hacia lo mejor. Si queremos aprovechar la experiencia vivida, forzoso será elegir. Pero elegir es ir más allá de la ciencia. Elegimos los principios que creemos han mantenido la vida en mejores condiciones sobre la superficie del globo.

El criterio de "lo mejor" es ya una desviación de lo científico puro hacia un concepto, no un hecho, hacia un ideal no realizado, o realizado hasta cierto punto y fundado en un juicio de valor: es mejor vivir que morir, es mejor no sufrir que sufrir.

Bien; todos admitimos esto, al menos en términos generales; pero, ¿acaso la biología nos proporciona semejantes apreciaciones? No, indudablemente, si como lo afirmo antes, es una verdad inconcusa que para la ciencia desinteresada la vida tiene igual valor que la muerte, el goce que el sufrimiento. Son fenómenos igualmente naturales y objetivos.

Ahora, cuando encaramos la vida de un punto de vista personal y utilitario, que, por definición no es el de la ciencia pura, es entonces que aparecen las diferencias de valores.

Es la vida que quiere vivir la que da más valor a la vida que a la muerte; es la vida que quiere gozar la que atribuye mayor valor al placer que al dolor.

Para pensar así se necesita estar dotado de conciencia, de inteligencia, de imaginación, y esa apreciación es "un juicio" humano interesado, no "un hecho de naturaleza", frío, implacable, ajeno a nuestros deseos e ilusiones.

La construcción de un ideal de vida que nos empuje en la vía del progreso, no es, ni puede ser, por lo mismo, obra de la biología pura, indiferente en realidad a la vida viviente. Los que aspiramos a

vivir y a vivir mejor, nunca "la Biología", somos los que levantamos sistemas que suponemos y "creemos" los más apropiados para mantener y perfeccionar la existencia.

El Dr. Rossi no ha escapado a esta necesidad de su organización mental y ha construído, pieza por pieza, un ideal de vida, con datos tomados de la biología, ni más ni menos que como lo hiciera Nietzsche. El filósofo alemán eligió la lucha, la voluntad de poder, la tendencia al predominio, como el factor vital por excelencia, olvidando los demás. El doctor Rossi escoge también y se atiene al acuerdo, la cooperación y la adaptación al medio como factores exclusivos del nacimiento y del progreso de la humanización. No es realmente "la historia natural de la vida" lo que nos presenta como aspiración. No podía hacerlo; ha debido elegir. Y esa elección entre todo lo que las fuerzas naturales han producido, supone necesariamente un criterio que está más allá de lo biológico mismo, aunque "el sistema" esté forjado con datos de la experiencia vital. Entra así en lo subjetivo, en un sistema, más o menos filosófico, que es la trama íntima de los actos humanos.

La soñada objetividad que fundará una pedagogía integral que agrupe a todos los pensadores, se nos escapa definitivamente.

XIII

SUMARIO: La adaptación al medio no es suficiente para guiar la acción humana, ni su progresivo perfeccionamiento. No existe el medio único o fijo. Opción indispensable para forjar una regla de vida. Facultad del hombre de cambiar de medio o de modificarlo. Adaptación no significa necesariamen-

te superioridad. Selección de los más aptos y no de los más perfectos. La adaptación depende de un sinnúmero de factores que muchas veces nada tienen que ver con lo que reputamos perfecto en los seres. Medios simples y complejos. Juicios de valor sobre los medios, anteriores lógicamente a la coordinación fisiológica. Los inadaptados superiores. Medios inferiores a los que el hombre no debe adaptarse. Para mejorar un medio es preciso romper con él en vez de someterse a él.

Algunas consideraciones más sobre la adaptación contribuirán a redondear mi pensamiento sobre este importante punto.

La vida ha sido definida como una íntima correlación entre el ser y su medio, sin la cual se producirán el sufrimiento y la muerte. El ideal consistirá en que el hombre funcione armónicamente en un medio dominado.

A mi juicio el principio biológico general de la adaptación al medio, no es suficiente para guiar la acción humana y menos el perfeccionamiento de la civilización.

Esta fórmula supone "un medio", es decir, un ambiente fijo con el cual el hombre irá armonizando sucesivamente todas sus funciones.

Pero el medio fijo o único, ni siquiera es verdadero en la vida animal. Los hay muy diversos, y son variables, además, natural o artificialmente.

Fluirá entonces la pregunta: ¿a qué medio deberá adaptarse el ser? Una opción es indispensable.

En el animal, sin embargo, no podemos hablar de opción, y, prácticamente, se adaptará más o menos bien, según su flexibilidad vital ante las modificaciones del ambiente.

En el caso del hombre, dotado de inteligencia capaz de juzgar con acierto de la utilidad de los diversos ambientes o del cambio del hasta entonces habitual, el problema de vivir en tales o cuales medios no se resolverá en virtud de los factores que impulsan a la animalidad. El hombre imagina, con mayor o menor exactitud, las ventajas o los perjuicios que a su existencia acarrearán tales o cuales ambientes o sus modificaciones, y cambiará voluntariamente de medio, o lo modificará tornándolo favorable, supliendo así, con su inteligencia o su voluntad deliberada, lo que podría faltar a su organismo de flexibilidad.

Adaptación al medio es, pues, en rigor, frase de sentido ambiguo. Podría sustituirse por la de adaptaciones a medios, que en cambio, tendría el defecto de ser vaga como planteamiento del problema de la acción.

Por otra parte, adaptación no significa necesariamente superioridad y por ello no cabe concebirla como el factor dinámico de la evolución.

Si la adaptación es simplemente una correlación de fuerzas, un equilibirio, nada hay en ella que signifique el mayor valor del organismo o del medio.

Tampoco es verdadero que el ser superior se adapta y el inferior no. Antes de la adaptación es difícil o imposible saber si se producirá la deseada armonía, dadas las grandes complejidades de los seres y de los medios. Y una vez que ella se produce, tal hecho no supone superioridad forzosamente. Darwin no dijo jamás que por la selección sobrevivieron los más perfectos, sino los más aptos. Aptitud no significa perfección, sino acuerdo, acomodamiento. Y muchas veces, los seres que se reputan más per-

fectos no son los que se acomodan, y sí solamente los inferiores.

El hecho de tener alas es corrientemente considerado como una mayor perfección en un insecto; pero cuenta Darwin que en ciertas islas, donde grandes vientos dominan y arrojan los insectos alados fuera de la tierra, al pleno océano donde fácilmente encuentran la muerte, la selección natural ha producido individuos enteramente ápteros. En este caso los seres más imperfectos son los que resultan admirablemente adaptados al medio.

En el caso de los cerdos negros y blancos de la Virginia, la adaptación de los primeros dependió de la circunstancia especial de existir en el país una planta venenosa para los cerdos blancos e inofensiva para los negros. "Suponed, dice Le Dantec, que hayamos introducido simultáneamente, en libertad en un parque de la Virginia, cerdos blancos muy fuertes y sanos y cerdos negros débiles y enfermizos; habría sido natural pensar que los primeros debían alimentarse en ellos más fácilmente que los segundos; y, prediciendo este resultado, nos habríamos equivocado.

¿Diremos pues, que, de una manera general, los cerdos negros son más aptos que los blancos para la vida en libertad? Esto sería exponerse a un error voluntario, pues, en tal otro prado podría existir una planta o una enfermedad que matase los cerdos negros y respetase a los blancos" (1).

Le Dantec llega a la conclusión de que ni siquiera podemos afirmar, en general, que tales seres

(1) LE DANTEC, *Les limites du connaissable*. Artículo "Darwin", pág. 92.

son más aptos que otros, sino únicamente que en tales circunstancias dadas, ciertos seres están en mejores condiciones que otros para vivir. Un lobo ¿es más apto que un ternero?, se pregunta. No, porque encerrado en un pastizal se morirá de hambre, en tanto que el ternero prosperará. ¿Será más apto, pues, el ternero que el lobo? No, porque si introducimos lobos en el recinto en que están los terneros, éstos serán devorados.

Por lo demás, es un hecho que la complejidad orgánica disminuye y retrograda en un medio en que la existencia es demasiado simplificada.

La adaptación a un medio simple, para un ser relativamente superior, supone un descenso en vez de un progreso en su vida. "Hay climas, dice Fouillée, en los cuales para conseguir vivir el animal debe empobrecer su vida y su actividad, como los líquenes sobre un árbol"(2). Pasando del animal al hombre, el número de medios es muy grande, por las innumerables posibilidades de la adaptación consciente y deliberada.

El propio Dr. Rossi establece que los hombres se agruparán en sociedades parciales para obtener alguna conquista sobre el medio, o según el modo que tengan de apreciar la vida. Un juicio de apreciación, previo a toda adaptación, presidirá estos acuerdos humanos. Un juicio de valor sobre el medio escogido, o sobre cierta manera de vivir, será anterior y base individual de toda ulterior coordinación fisiológica. El materialismo de la correlación orgánica pasa a segundo término.

Por otra parte, sin negar la importancia que el

(2) FOVILLÉE, *Les éléments sociologiques de la morale*, pág. 216.

equilibrio orgánico y neutral presenta en general, no es posible negar el gran valor que tienen ciertos desequilibrados, los genios, para el progreso humano.

En la animalidad el genio es casi siempre destruído, aniquilado con el rasero de los mecanismos fatales. En la humanidad ha existido siempre la tendencia consciente a hacerlo fracasar. La acción de un medio incomprehensivo e igualitario, lejos de ser un factor de evolución, ahoga en germen las nuevas orientaciones que podrían vivificar y transformar ese mismo medio.

No se necesita, por otra parte, recurrir al caso del genio para evidenciar el defecto de esta tesis. Existen organismos superiores e inferiores para el juicio humano, como se distinguen medios más o menos perfectos. Un ser relativamente superior, se inferioriza adaptándose a un medio inferior.

Esto es verdad del hombre como de los animales. "Hay medios, dice Fouillée, en que el hombre no puede subsistir sino reduciendo sus necesidades, sus ambiciones, sus energías, haciéndose menos hombre"(3).

No necesito esforzarme demasiado para fundar esta aseveración. Me bastará notar cuán perniciosa ha sido siempre, y sigue siéndolo, para ciertos espíritus, aun relativamente superiores su acomodamiento a ciertos ambientes políticos y sociales inferiores. El demagogo no vuela muy alto, precisamente porque se adapta demasiado al populacho de escasas ideas y pasiones primitivas, impulsivo y mediocre.

El precepto de la adaptación es una fórmula demasiado simplista. Puede haber superioridad en no

(3) Op. cit., pág. 217.

concordar con el ambiente telúrico, orgánico o social, como puede existir decidida inferioridad en acordarse con él. Armonía no es sinónimo de superioridad o progreso.

El medio no siempre es bueno y para mejorarlo es preciso romper con él, en vez de someterse ciega y "animalmente" a su yugo. El "quijotismo" debe rectificar continuamente los excesos del "sanchismo", podremos concluir a la inversa del Dr. Rossi.

XIV

SUMARIO: Examen del papel del sufrimiento y su carácter "humano" en la doctrina de *El Criterio fisiológico.* El sufrimiento es animal antes de ser humano. El dolor no es siempre la advertencia de que algo anda mal en la máquina humana. La adaptación no se produce, en general, sin sufrimientos. Dolores que no indican peligros ni anormalidades y males orgánicos que no despiertan dolores. El lema de la fisiología no tendrá porqué ser necesariamente: "contra el sufrimiento". Crítica de la tesis sobre el sufrimiento humano. Sufrimientos "naturales" producidos por las inarmonías naturales. Persistencia de "la Naturaleza" en conservar órganos inútiles o mal coordinados, orígenes de males y dolores sin cuento.

Algunas consideraciones sobre el papel del sufrimiento y especialmente su aspecto "humano" en la doctrina de *El Criterio fisiológico,* completarán lo dicho anteriormente.

Se ha visto que el hombre, como el animal, puede vivir sin que exista la armonía perfecta de que parte el Dr. Rossi entre el organismo y su medio.

Lo relativo al dolor y el placer, fenómenos del orden psicológico, plantea el mismo problema del punto de vista de la adaptación consciente, y el de la pretendida "voluntariedad" del sufrimiento humano.

No se extrañe, pues, si con tal motivo insisto sobre ciertas conclusiones o hechos que reputo capitales.

La naturaleza ha forjado el dolor como ha engendrado el placer, y el sufrimiento es animal antes de ser humano. No creo que sea necesario justificar estas proposiciones.

El dolor no es siempre el admirable procedimiento natural que previene al vivo de que algo anda mal en la máquina fisiológica. Menos verdad es aún, a mi juicio, que el dolor humano sea obra exclusiva de la voluntad.

En capítulos anteriores he hecho referencia a circunstancias de que muchas adaptaciones, y especialmente las del alimento y sus modificaciones para ser asimilado, han requerido ensayos que no se produjeron sin sufrimiento, como es indiscutible que en la lucha contra ciertos microorganismos no se triunfa sin haber pasado por un período de molestias de mayor o menor entidad. Las vacunas que salvan no lo hacen sin imponernos un precio en dolor.

El sufrimiento es, pues, muchas veces útil, y hasta necesario aún del punto de vista puramente biológico.

Por lo demás, es realmente extraño que siendo el dolor, en términos generales, el signo consciente de una anomalía, acompañe y persista en acompañar a ciertos actos fisiológicos como la irrupción de los dientes en los niños, y subsista en las funciones hu-

manas de reproducción, y muy especialmente en el fenómeno normal del parto [1].

Anómala parecerá también, pero es hecho inconcuso, la desproporción con el mal que el sufrimiento revela muchas veces, o con la importancia de los órganos afectados, como pasa con los dolores de muelas, por ejemplo; y que, a la inversa, en otros momentos no se presenta a desempeñar su función de heraldo anunciador de la desorganización, en casos de gravísimas enfermedades que nacen y se desarrollan sin despertarlo, pudiendo llegar a un punto tal de perturbación interna en que se destruye la vida irremediablemente, sin que la naturaleza haya proferido su grito de alarma [2].

En estos últimos casos no podremos acoger como la suprema perfección, lo que la naturaleza ha sabido hacer, y nuestra inteligencia, lejos de plegarse a semejantes procedimientos, los juzga sin vacilaciones como malos.

Rauh hace una crítica no exenta de valor de la teoría spenceriana, en que parece apoyarse la doctrina de *El Criterio fisiológico,* relativa a que el placer sería el signo infalible del bienestar y el dolor el del malestar [3]; pero aun cuando no aceptáramos en absoluto todas las consideraciones de este autor, siempre resultaría de los hechos aducidos, la seguridad de que la biología no ha proporcionado aún un veredicto inconmovible y definitivo sobre tan importante problema, y mal podría servir aquella doctrina

(1) METCHNIKOFF, op. cit., cap. V.
(2) RAUH, *De la méthode dans l'étude de la psychologie des sentiments,* pág. 215.
(3) Op. cit., págs. 214 a 222.

de base cierta para construir en buena parte la moral, la sociología y la pedagogía que se pretenden.

Por eso podría parecer desde luego improcedente y excesiva la aseveración de que "el lema de la fisiología es el mismo que sigue sin proponérselo la conducta humana: contra el sufrimiento"[4].

No es, así, enteramente exacto que la fisiología por el hecho de tender a señalar el límite entre el funcionamiento y la frontera de lo patológico tome aquella hedónica divisa. Más exacto sería decir que la medicina es arte que deriva de la fisiología, pero que su divisa no es "contra el sufrimiento" precisamente, sino "contra la enfermedad", a menos de admitir lo que no parece estar comprobado, que el dolor acompaña sin excepción a la desorganización funcional.

Y es verdaderamente incongruente que un fisiologismo acendrado lleve al psicologismo hedonista expresado por aquel lema. Si el epifenómeno dolor o placer no acompaña invariablemente a lo patológico o a lo normal en un organismo vivo, mal puede tomarse como permanente y esencial lo que no presenta tal carácter en la naturaleza. Hay traición en la traducción de lo fisiológico en lenguaje psicológico y en la atrevida generalización de tal traducción en un sistema invariable de vida.

Más inadmisible me parece todavía la tesis de que el sufrimiento humano es fruto genuino de su voluntad, y que es siempre posible apartarlo ciñéndose a lo que "la naturaleza" supo realizar de armonioso entre la emoción y la utilidad vital.

El modelo armonioso de la naturaleza es la ani-

(4) Rossi, S. C., *El Criterio fisiológico*, pág. 99.

malidad y por eso es que afirma *El Criterio fisiológico* que "la humanización tiene el triunfo aparente", y que la dirección suprema la conserva la "animalidad", que "sólo respetando la animalidad puede continuar viviendo el hombre y si no la respeta sufre o muere"(5) o bien que la "humanización no puede tener iniciativas favorables más que para servir a la animalidad"(6).

Si echamos la vista por el cuadro que nos pinta cuidadosamente Metchnikoff, de lo que la naturaleza ha sabido hacer en la animalidad respecto de la conservación vital y del sufrimiento, no quedaremos muy edificados sobre la "perfecta armonía" de sus funciones. (Ver lo ya dicho en el capítulo XII del presente trabajo).

No insistiré sobre este punto; sólo deseo ahora llamar la atención acerca del resultado de los estudios de este sabio respecto de las armonías de la naturaleza humana.

La parte de la animalidad que subsiste en el hombre debería ser un funcionamiento perfecto, si ha de servir para dar pautas fijas e inconmovibles a la acción de la inteligencia y del sentimiento.

Entre tanto Metchnikoff evidencia que existen en el hombre un sinnúmero de órganos inútiles o poco útiles, inadaptados o mal coordinados, con funciones nulas o imperfectas, que la naturaleza persiste en conservar a pesar de que casi todos ellos son órganos de males sin cuento, de sufrimientos más o menos grandes y constantes, y de pérdida de la vida.

Con tal propósito trae a colación un estudio

(5) Op. cit., pág. 82.
(6) Op. cit., pág. 5.

especial de un anatomista alemán muy distinguido, Wiedersheim, que ha contado en el hombre diecisiete órganos en decadencia, todavía capaces de llenar su función fisiológica de una manera más o menos incompleta, y no menos de ciento siete órganos rudimentarios, que no pueden servir para ningún uso fisiológico apropiado (7).

La lección que creo se desprende de esos interesantes capítulos, y debo extraer ahora, consiste en que tales males y dolores son "naturales" y enteramente "involuntarios" en el hombre.

Supervivencias son, en mucha parte según el eminente sabio ruso, de ese pasado de animalidad que quiere presentarnos *El Criterio fisiológico* como un ideal a seguir para corregir la experiencia perturbadora del placer y, en general, los perniciosos consejos de la sensibilidad humana.

Difícil parece, en efecto, poder probar que la existencia del apéndice vermiforme o de las muelas del juicio, por ejemplo, con su ninguna o muy relativa utilidad, pero, en cambio, con las peligrosas o muy dolorosas perturbaciones que aportan a nuestra vida, sean fruto de una desviación "voluntaria" provocada por los engaños de "la Imaginación" o las perfidias de la "Sensibilidad".

CONCLUSIÓN

El estudio de las doctrinas o sistemas filosóficos debe hacerse en forma de penetrarlos íntimamente. Estudiar a fondo un libro o una teoría, no es sólo estudiarlo minuciosamente bajo todos sus aspectos.

(7) Op. cit., págs. 74 y 75.

Hay que poner amplitud de espíritu y amor para alcanzar la esencia de lo ajeno. Es la tolerancia activa, a base de profunda simpatía lo que hay que saber agregar a ese estudio para no errar demasiado y para comprender completamente el pensamiento filosófico de los otros, en el que siempre se encuentra para quien sabe buscarlo, algún grano de verdad, de belleza o de bondad (1).

De este modo y siguiendo por otra parte el sistema que he puesto invariablemente en práctica en las enseñanzas de la cátedra, he procurado también alcanzar lo íntimo de la doctrina desarrollada en *El Criterio fisiológico*. Y he sentido que hay en ella un fondo de sano optimismo científico que, aunque extremado, contiene mucha médula verdadera de experiencia real y fecunda. Podré no compartir la opinión de que la ciencia pura y en especial la biología general o la fisiología puedan resolver por sí solas, o proporcionar las bases capitales de los problemas de la acción moral y de la organización social; y si creo que estas ciencias empiezan a formarse, concuerdo en lo esencial, en la fe sincera de su brillante porvenir que se desprende de todas las páginas de este libro, y declaro que no advierto los límites que alcanzarán en su prodigioso vuelo, en sus aplicaciones infinitas, no sólo las ciencias físico-químicas, sino las biológicas y médicas.

Otro aspecto atrayente de esta teoría es el deseo de conjurar para siempre ciertos males sociales. Aunque la solución pueda ser equivocada a mi juicio, no puede negarse que la aspiración a vencer la enfer-

(1) Ver mi trabajo *Algunas reflexiones sobre la Moral y la Estética de Rodó*, Capítulo VII.

medad y el vicio, como de reformar el orden social actual con el propósito de hacer más felices a los hombres es altamente simpática y seductora. Igual cosa debo decir de la noble tendencia a anular el sufrimiento humano, a cortar todo dolor posible.

Bastarían estos aspectos de la doctrina de *El Criterio fisiológico* para que la simpatía se incline a ella y goce con todo lo bueno y bello que contiene el sentimiento que la anima.

Y eso sin contar con la sugerencia de la forma y la magia de un estilo dúctil, claro y vigoroso.

Convendría ahora examinar un problema de conjunto que ha planteado la discusión de este tema en la Sociedad de Pedagogía.

Ante las observaciones de los Dres. Regules y Grompone, el Dr. Rossi se declaró sorprendido y de sus palabras fluye que su doctrina hubiera sido un tanto tergiversada.

Ante estas discrepancias y estando más cerca de las opiniones de los Dres. Regules y Grompone, y después del largo camino recorrido, me pregunto ansioso si el Dr. Rossi se ha limitado en su libro a establecer simplemente, aunque con gran lujo de detalles, la necesidad de someterse a las leyes de la vida y al cumplimiento estricto de las condiciones sin las cuales la vida no es posible.

Si a esto se redujera su doctrina, no habría en realidad rebasado la de Spencer, y ni siquiera la de los manuales de filosofía en los que la fisiología y la higiene constituyen un buen capítulo de la moral personal cuando tratan de fundamentar los deberes para con el cuerpo.

¿Es así que debe entenderse esta doctrina ante el texto y el espíritu del libro que he analizado?

En Spencer y en los textos corrientes de Boirac, Janet, Marion, Payot, etc., la parte de la fisiología y de la biología que entra en la moral y la sociología es muy limitada, aún cuando en el primero sea mayor que en los otros. Aquellas ciencias constituyen solamente un capítulo de éstas; ciertamente se trata de aportes necesarios aunque limitados por afectar solamente algunas de sus bases, mas no las informan por completo, ni menos las absorben o dominan.

La tesis del Dr. Rossi va mucho más lejos, por lo mismo que aspira a fundar una filosofía biológica, a refundir el fenómeno mental en el fisiológico, a introducir la moral en la fisiología, a deducir la sociología de la biología, llegando a la organización de un Estado y educación ideales como consecuencia exclusiva de la aplicación de principios biológicos y fisiológicos, pasando por una concepción especial de los deberes y de los derechos nacida de una dialéctica en cuyo fondo no se encuentra sino una biología hipertrofiada.

Por esto, y porque en parte alguna se da entrada a otros factores que los biofisiológicos, debo considerar esta doctrina como profundamente diferente de las antes mencionadas.

En ella los fenómenos psicológicos, morales y sociológicos no tienen carácter específico alguno, pues son meros aspectos y derivaciones de lo biológico y fisiológico. Por consiguiente no es la higiene la que entra en la moral como resumen de los deberes para con el cuerpo; sino que es la moral toda entera la que es absorbida por la fisiología, con abdicación de todo derecho a la especificidad como disciplina independiente; y es así que la sociología se

torna esclava de la biología y en fin, como consecuencia de todo eso, la pedagogía adquirirá la objetividad de la ciencia pura por el hecho de encarrilarse para siempre dentro de los preceptos universales y necesarios de la biología.

Entiendo que en tal forma debe ser encarada la tesis de *El Criterio fisiológico* y así lo he hecho en las páginas precedentes, pues fluye de los repetidos textos que he citado tal vez demasiado prolijamente, pero siempre con la sana intención de ser veraz y alcanzar el sentido real de este libro que por algo se denomina "ensayo de orientación social".

Presentarla como recortada sobre el patrón de las morales y las sociologías comunes se me ocurría que era hacer traición a su verdadero espíritu, a su propósito revolucionario de renovar una moral mal cimentada y una sociedad mal constituída. Y hasta me atreveré a decir, que cuando el Dr. Rossi se defendía de los ataques de los Dres. Regules y Grompone, diciendo que él no se atenía exclusivamente a la consideración del interés vital, sino que eso era lo primero aún por juicio de los demás, no expresaba el mismo pensamiento que surge de la lectura de *El Criterio fisiológico,* de la que resulta que las actividades morales, sociales y pedagógicas deben someterse ciegamente a los preceptos de la ciencia de la vida, en modo tal que el vuelo de "lo quijotesco", de lo abnegado, del sacrificio voluntario resultará en defintiva anulado o muy limitado, porque es forzoso consultar antes que nada y en todo momento las exigencias "sanchescas" de la animalidad.

Inútil es aseverar que no se niega el valor de los altos sentimientos humanos y que ni uno solo de éstos resulta excluído, si se establece como núcleo

esencial que la conservación de la vida es el soberano bien y que el sufrimiento es el gran enemigo de la felicidad humana. El desinterés, la abnegación y el sacrificio fecundo tienen que detenerse en el dintel de esta especial construcción, si no como inmoralidades, como verdaderas anomalías de la conducta. El amor a la vida y la anulación de todo sufrimiento, con lineamientos capitales de la dirección de la conducta humana, jamás podrán sin contradicción, predicar el olvido de la vida misma y menos su sacrificio en homenaje a otros principios.

En cuanto a la pedagogía que de tal formación procede, tendrá que ser afectada por los mismos vicios de la teoría de que parte. Como todas las pedagogías será personal y recibirá su espíritu de la psicología, de la moral y de la sociología de que procede.

LA LÓGICA DE LOS SENTIMIENTOS DE RIBOT

Sin dejar de rendir homenaje al esfuerzo realizado por Goblot en su libro *La logique des jugements de valeur,* y de su propósito, comenzado en su *Traité de logique,* de situar al lado de la lógica de la inteligencia, como él la llama, otra lógica a base de finalismo, cuyos elementos plantea en los capítulos XV, XVI y XVII de aquel Tratado, es justo decir que encontramos en dos obras de Ribot, el planteamiento de análogos problemas, en términos que vale la pena no olvidar, porque han fijado ciertos principios que permanecen siendo capitales para todo el que quiera abordar con fruto el estudio de estas poco exploradas regiones de la actividad humana.

En su admirable Tratado: *La logique des sentiments,* el gran psicólogo francés, presenta modestamente su trabajo, esbozado también sobre algún punto en su libro *Essai sur les passions,* diciendo que lo aborda no sin desconfianza, por cuanto no conoce a nadie que haya tentado tratar, aun sumariamente, el problema y que sólo debe tomarse como un bosquejo, un ensayo.

Y desde luego se formula una grave pregunta: "Afirmar una lógica extra-racional, ¿no es una paradoja que debe sublevar a los lógicos?".

Efectivamente parece evidente que si la naturaleza afectiva del hombre es la causa más frecuente del ilogismo, estas dos formas: la lógica afectiva y la lógica racional, tienen que ser profundamente diferentes, en términos de hacer dudar si cabe hablar de una lógica que no sea estrictamente racional.

"Para reunirlas legítimamente bajo una denominación común, es preciso, pues, que tengan un fondo común: éste es *el razonamiento,* es decir, la materia propia de toda lógica. Su mecanismo varía mucho de una a la otra, como lo veremos en este mismo capítulo; pero en los dos casos conserva su marca propia, la única que importa al psicólogo, y es ser una operación mediata que tiene por término una conclusión"(1).

En otros términos, podríamos decir que el hombre "razona" en ambos casos, si bien en forma muy diferente, por lo mismo que el sentimiento es, muy generalmente, una causa de ilogismo racional. Desde que se ponga en acción el razonamiento, esto es, la operación por esencia de comparación de juicios o términos que lleven a una consecuencia o conclusión, habrá "lógica", es decir, armonía, conexión entre los puntos de partida y la conclusión, aunque sean muy diversos por su naturaleza psicológica esos puntos de partida y la consecuencia.

Esto supone únicamente que el concepto de lo lógico se ensancha, comprendiéndose en él no sólo la forma que de tiempo atrás han venido entendiendo los lógicos como única manera de razonar (la puramente racional, la que conduce a la ciencia), sino también otra en la cual se razona, si bien de otra

(1) RIBOT, *La logique des sentiments,* pág. 23.

manera bastante diferente por los elementos que entran en juego.

Quiere todo esto decir que existe entre esas lógicas un núcleo común, un modo de razonar que varía en ellas pero conservando un elemento básico igual, que es suficiente para definir a ambas como lógicas.

Y esta lógica de los sentimientos como la otra, por lo mismo que tiene tal punto de arranque psicológico, podrá llegar a dar reglas para la acción en su especial terreno, porque el hombre, por su condición de ser razonable, es capaz de juicios lo suficientemente imparciales como para manejar voluntariamente su acción, tratando de dirigir las fuerzas que en él se oponen a lo puramente intelectual.

Una primera transformación se impone en el concepto del razonamiento. Su definición no puede hacerse ya teniendo en cuenta únicamente su función puramente intelectualista.

Ribot plantea y resuelve esta importante modificación en los términos siguientes: "...el razonamiento es una anticipación, un ensayo, una conjetura, una marcha de lo conocido a lo desconocido. Si esta fórmula pareciese incompleta o demasiado vaga, se puede adoptar la definición de Boole que es precisa: «El razonamiento es la eliminación del término medio en un sistema que tiene tres términos». Se verá más adelante que esta fórmula es rigurosamente aplicable al razonamiento afectivo"([2]).

De pleno acuerdo con el evolucionismo y partiendo de hechos históricos y de modernas investiga-

(2) Id, Id.

ciones asevera Ribot que "la lógica racional pura es el resultado de una lenta diferenciación".

La facultad de inferir que ha sido suscitada y mantenida por necesidades vitales y deseos, "fué primero exclusivamente *práctica,* en manera alguna especulativa, y sus primeros pasos han debido ser incoherentes e inseguros"(3).

En una primera etapa las dos lógicas, afectiva y racional, "están estrechamente mezcladas y confundidas al punto de no ser sospechada siquiera una posible separación entre ellas. Están allí, en pequeño, las semejanzas y las diferencias de estas dos lógicas"(4).

La psicología de los pueblos incultos ha revelado la ineptitud del salvaje para la abstracción y la enorme dificultad que tiene para encadenar las ideas según relaciones objetivas.

Pero al lado de tales imperfecciones puede afirmarse que "el salvaje es capaz de razonamiento práctico, construído con ayuda de percepciones e imágenes, *términos medios* que lo conducen al resultado deseado, es decir a una *conclusión*".

Agrega el ilustre psicólogo que "ésta es la forma inferior del razonamiento imaginativo que estudiaremos más tarde en detalle y que se encarna en una creación de orden material o espiritual".

Veamos estos pródromos del razonamiento más de cerca, para comprender, en concreto, su punto de arranque, sus móviles, sus procedimientos, la naturaleza de sus conclusiones.

"Estos ensayos de inferencia tienen sus raíces en las necesidades vitales. Responden a las preguntas

(3) Op. cit., pág. 24.
(4) Op. cit., Id., Id.

que el salvaje se hace frente a los agentes naturales y sobrenaturales. Su razonamiento, como cualquier otro, consiste en encontrar intermediarios que lo conducen al término final. Para convencerse de ello, el lector debe recordar sumariamente los procedimientos que el hombre primitivo ha combinado en vista de sus necesidades: para su alimento (caza, pesca), para protegerse contra la intemperie (vestidos, habitación), para el ataque y la defensa contra los animales y sus semejantes (las armas que se transformarán más tarde en útiles), su conclusión sobre la existencia de un "doble" resultado de sus conjeturas sobre los sueños, el desvanecimiento, las enfermedades, etc.; sus inducciones sobre los ritos a observar, sobre los actos propiciatorios hacia los seres sobrenaturales, sobre todo malos. En todos estos casos, —la enumeración está lejos de ser completa—, imagina, inventa, pero no libremente: el trabajo imaginativo no es una pura fantasía, está condicionado por el fin. La serie de las percepciones y de las imágenes que componen la construcción de su arco, de su red de corteza o de sus ritos, son para el hombre no civilizado los términos medios de este razonamiento concreto, en actos, cuyo último término es el éxito o el fracaso"(5).

De esta primera forma de razonamientos concretos va a salir la diferenciación, porque la experiencia separa constantemente dos categorías de casos: aquéllos en que "la conjetura, la expectación, el razonamiento, son siempre, o lo más a menudo, justificados por la experiencia", y aquéllos en que "el

(5) Op. cit., págs. 25 y 26.

resultado contrario sobreviene siempre o lo más a menudo".

Se llega así a distinguir los casos ciertos de los inciertos. "Durante este período de la evolución lógica, la experiencia es el único medio de fiscalización, el criterio. Gracias a ella una diferenciación se dibuja: el razonamiento objetivo, conforme a la naturaleza de las cosas, probante, racional, tiende a formar un pequeño dominio en el campo ilimitado del razonamiento subjetivo, de conclusiones simplemente probables"(6).

Nace así la lógica pura que va consolidándose con los progresos de la técnica: "La técnica es la madre de la lógica racional: la invención de los instrumentos, de los útiles, de la fundición de los metales, de la navegación, de la astronomía, de la agrimensura, etc., en razón de las necesidades prácticas que la rigen ha habituado al espíritu humano a la disciplina en el razonamiento"(7).

Pero la inferencia intelectual no se produjo de golpe, ni se despojó de inmediato de su ganga afectiva. En cada caso, el hombre, para llegar a su fin debía encontrar los términos medios. Ya se tratara de una presa animal, de una táctica para vencer al enemigo, una curación o "una de las numerosas fantasías que ignoramos", el hombre halló esos medios, unas veces por intuición, otras por azar o por repetidos ensayos. Los medios puestos en práctica para conseguir su fin. Y estos términos medios de que se valía eran clasificados luego, unos como eficaces, otros como perjudiciales, otros en fin, como indife-

(6) Op. cit., pág. 27
(7) Id., Id.

rentes con respecto al fin buscado. Las experiencias repetidas llegaron a evidenciar los que servían y los que fracasaban; pero naturalmente nada de práctico decían sobre los que aparecían como indiferentes. Estas experiencias debieron conducir a utilizar los primeros, a desechar los segundos, y a la indecisión respecto de los últimos. Por lo demás, estos tanteos del razonamiento no estaban puros de toda aleación emocional o imaginativa, y así se observa que, en un primer período, la fabricación de instrumentos, o la construcción de una cabaña, por ejemplo, los procedimientos de la técnica están íntimamente entremezclados con intervenciones sobrenaturales, plegarias, sacrificios, encantamientos, ritos variados, fórmulas mágicas.

En esta forma primaria de razonar, estos elementos son considerados intermediarios indispensables para llegar al fin. Solamente "después de una larga cultura la indiferencia, la futilidad de semejantes medios, aparece claramente y la emancipación de la lógica racional es completa". Y agrega, finamente, Ribot, "que aun en nuestros días no es necesario mucho esfuerzo para descubrir, en operaciones análogas, vestigios de la lógica emocional" [8].

No desdeña Ribot de presentarnos luego, el apogeo de la lógica racional con el culto de la lógica formal, como tipo de perfección, durante la Antigüedad y la Edad Media, pues la inducción fué obra de los modernos principalmente. Es decir que la filosofía y la ciencia naciente atribuyen a esa manera de razonar una gran superioridad sobre la otra, porque permitía en el pensamiento y en la vida práctica

(8) Op. cit., págs. 27 y 28.

obtener certezas y seguridades que la otra manera no proporcionaba.

Muy significativo el párrafo siguiente que por lo mismo queremos transcribir: "Actualmente la invasión de la psicología en las obras de lógica, «el psicologismo», como lo llaman los puros lógicos que protestan (los Palaggi, los Husserl) es un paso más hacia la realidad y la vida. Se ha podido decir, con razón, «que si la lógica moderna ha añadido alguna cosa a la antigua, es rehusándose a tratar la validez del pensamiento como una cosa que se puede estudiar y formular fuera de los hechos actuales de la experiencia», que su tendencia es colocar el criterio de validez en los límites de la práctica. El tipo de la verdad es lo que puede ser verificado por la experiencia; el error, lo que fracasa en la acción".

Importante este aporte al psicologismo, a la tendencia científica de colocar el criterio de validez en los límites de la práctica, como reacción contra los que en su afán de atribuir la perfección a la lógica formal, llegaron al extremo inadmisible de sostener que podía constituirse como ciencia a priori, sin necesidad de apelar a la experiencia en momento alguno.

Por ese camino natural es que llega Ribot a la necesidad de comprender en la lógica moderna, la rama especial que denomina lógica de los sentimientos. Aparece como el término de una evolución en el estudio de los hechos de la vida. De lo abstracto, sin mezcla de sentimientos a lo concreto, de lo formal a lo real, de lo necesario a lo contingente; tal ha sido la marcha que ha seguido la ciencia lógica desde la antigüedad helénica.

A nuestro juicio el factor que nos induce a admitir esta evolución más comprensiva, es que "esta

forma de razonamiento inferior, aleatoria, lo más a menudo engañosa" ha persistido sin dejarse suplantar por la otra a pesar de su perfección. Su persistencia revela que es un hecho natural que la ciencia no debe desdeñar. Y ha persistido, aduce Ribot porque la "lógica racional no puede extenderse al dominio entero del conocimiento y de la acción. Ahora bien, el hombre tiene una necesidad vital, irresistible, de conocer ciertas cosas que la razón no puede alcanzar, de obrar sobre ciertas personas o cosas, y que la lógica objetiva no le proporciona los medios de conseguirlo. En una palabra, la lógica de los sentimientos sirve al hombre en todos los casos en que hay un interés teórico o práctico (en el fondo siempre práctico) de sentar o justificar una conclusión y donde no puede o no debe emplear los procedimientos racionales"(9).

En otros términos, con este movimiento de la lógica, que pudiera parecer regresivo por descender al estudio de formas de razonamiento inferiores, por haber sido las primitivas, se procede con mejor acuerdo, sin embargo, aun del punto de vista puramente científico, porque el valor de la ciencia debía rectificarse en cuanto pasaba de los límites de lo razonable. Así, pues, colocar también dentro de lo natural la lógica puramente racional, como la otra, bajándola del solio metafísico para determinar cuidadosamente su valor y los límites dentro de los cuales tiene resultado práctico, no es hacer traición a los principios del más acendrado racionalismo, núcleo central de toda ciencia, porque ante el sabio moderno se presentan con claridad pristina, esas dos lógicas como "hechos"

(9) Op. cit., págs. 30 y 31.

reales y vivos en el espíritu y en la acción del hombre, con fines y medios propios de cada una.

Una de ellas, con el propósito de conocer existencias, de sondear lo objetivo, ha utilizado procedimientos que parecen artificiales al suponer cuerpos despojados, intelectualmente, de propiedades reales, puntos, líneas, poleas, péndulos ideales, etc., que no existen en la naturaleza, y ha llegado, no obstante, con tales medios a certezas maravillosas, primero en el mundo de lo inerte y luego en el mundo de lo vivo, que durante largo tiempo pareció reacio a ellas.

La otra, colocada en el corazón del fenómeno vivo, porque no quiere apelar al socorro de la primera, o porque no puede hacerlo por la índole de los problemas que abarca, busca sus resultados de otra manera.

Absurdo hubiera sido encastillarse en la perfección y aplicación a todo lo humano de la lógica puramente racional, negando o descuidando los hechos que evidencian, como dice Ribot, que la lógica de los sentimientos llena fines de interés humano que la otra lógica no ha podido desterrar, ni menos satisfacer por estar fuera de su alcance, o porque el hombre se rehusa a veces a aplicarla. Deslindar, rectificar definiciones, estudiar en sus elementos y causas los fenómenos naturales ha sido siempre obra de ciencia, que conduce a lo objetivo, y es lo que, en definitiva, se trata de hacer hoy al abordar la lógica de los sentimientos o de los juicios de valor, para satisfacer todas las ansias humanas.

Volviendo a la evolución compenetrada de las dos formas de razonar, se me antoja conveniente a título de mayor aclaración, hacer notar que el éxito

del razonamiento racional, en el camino evolutivo trazado por Ribot, va forjando en el hombre ideas y sentimientos estables sobre la existencia de la causalidad natural. Es decir que, cuando anotamos que en un largo período los razonamientos prácticos están embebidos de sensibilidad, y que se consideran necesarios, en el concepto humano, encantamientos, ritos o ceremonias para el resultado de ciertos medios puestos en práctica, es porque todavía no ha llegado el hombre al pleno convencimiento de la existencia de relaciones naturales de causa a efecto entre las cosas o entre las cosas y los actos humanos, y de que ellas se produzcan objetivamente, por la sola virtud de la causalidad natural, sin que tenga la menor influencia el deseo o la imaginación de que las cosas y sus relaciones sean de un modo dado, despojadas, en una palabra, de todo antropomorfismo.

Ese invariable éxito, debe ser extendido más allá de las experiencias del salvaje y del hombre primitivo, porque se va consolidando continuamente en todas las esferas de la ciencia y de la vida usual. Cada perfeccionamiento en los medios para estudiar "la naturaleza", esto es, todo lo que existe en la materia, como en la fuerza, en lo inerte como en lo vivo, aporta un elemento de convencimiento, que reaparece, invariablemente, en todos los órdenes de la experiencia científica. Tan continuadas comprobaciones van formando la convicción inquebrantable, por no haber sido desmentida nunca, de que existe un orden natural invariable y universal, regido por leyes que el hombre descubre incesantemente, llegando a constituir la creencia en un determinismo universal el hecho de no aparecer un efecto que no

tenga una causa "natural", de que no se produce un fenómeno sin ley que lo determine.

Se adquiere con la experiencia de esta lógica la certeza de que, aplicando, como hasta aquí los métodos que en todas las latitudes y épocas nos han proporcionado resultados seguros, llegaremos en el futuro, sobre cualquier hecho no investigado todavía, a esas mismas satisfactorias consecuencias. Y es tal nuestra seguridad que, cuando nuestros medios puestos en práctica con un objeto determinado, no proporcionan los éxitos esperados, alejamos toda idea de que estamos en presencia de algo contingente, que escape en realidad a esa ley del determinismo universal. Achacamos, invariablemente, el fracaso o la indiferencia de la naturaleza, a no haber sabido o podido dar con el término medio capaz de conseguirlo, y la ciencia, lejos de desanimarse, busca por otro lado, ensaya nuevas hipótesis hasta dar con la verdad esperada.

Pero, entonces, podría decirse que si con esta lógica racional creemos tener a nuestra disposición un instrumento infalible, aunque exija tiempo y mucha imaginación para escogitar medios de acción, la otra lógica, por estar impregnada de sensibilidad reacia a la verdad estaría condenada a no tener éxito, o a tenerlo en muy reducido límite.

Esto último es exacto: la experiencia revela también que estos resultados son estrechos; pero el hombre a veces se conforma con ellos, prefiriendo la obtención de ciertos goces a los de lo verdadero. Y se conforma, porque, como lo dice Ribot en el último párrafo que hemos citado, la lógica racional también tiene sus límites, porque su terreno propio es la experiencia causal, agregamos nosotros, y es lo

cierto que el hombre siente a veces necesidad vital, irreductible de conocer algo más allá de esa experiencia y de obrar sobre ciertas personas o cosas, respecto de los cuales la lógica objetiva carece de los medios para conseguirlo. Es por eso que esta lógica funciona todavía y deberá funcionar siempre sobre lo que está fuera del alcance de la otra, momentáneamente o no. Y nótese que es siempre la creencia en la causalidad natural la que nos lleva a esta conclusión. En efecto, como el hombre no es un ser provisto únicamente de pensamiento, sino también de sentimientos, deseos y voliciones, sería negar la verdad creer que estos elementos psicológicos extra intelectuales no se imponen, en muchos casos, para impedir que el hombre, voluntaria o involuntariamente emplee los métodos racionales.

Otras veces, es importante decirlo, la necesidad de obrar de inmediato, puede ser causa voluntaria de no apelar a los recursos de la lógica racional, porque ésta requiere a veces, mucho tiempo para alcanzar un resultado satisfactorio. En muchos casos, hasta suele ocurrir que la urgencia, la necesidad de no dar largas a un asunto, obligue hasta a suspender una deliberación adoptando conclusiones parciales o insuficientes para la razón.

Pero entonces el hombre, por ser voluntaria la suspensión del razonamiento, no puede ignorar que su conducta no es la más apropiada, y no debe conceder a sus conclusiones un valor definitivo que no tienen, sabiendo que las ha adoptado por no tener otro recurso a mano.

Y lo más interesante es que, fuera del razonamiento racional, será siempre el razonamiento el que lo induzca a juzgar, con la mayor imparcialidad po-

sible el valor de sus actos, aun el de los impulsados por fuerzas extra-racionales.

Hemos de ver, más adelante, la aplicación de estas conclusiones a la materia política y jurídica, territorios dentro de los cuales funciona y debe funcionar la lógica de los sentimientos.

LA LÓGICA DE LOS SENTIMIENTOS Y LOS SOFISMAS

Siendo nuestro propósito ensayar una tentativa de abrir el camino que nos lleve a proporcionar reglas útiles para el razonamiento aplicado a los difíciles y espinosos problemas donde reina casi indiscutiblemente la lógica de los sentimientos, debe comprenderse que concedamos una importante parte del estudio de los errores que son propios de esta clase de lógica y de su comparación con los que proceden de la lógica racional.

A este respecto, tiene para nosotros muy especial importancia por ser fruto de un análisis científico, la determinación de las diferencias que hay entre la lógica de los sentimientos y la lógica de los sofismas, y las múltiples observaciones a que lleva esa discriminación en la "Conclusión" del libro de Ribot sobre la lógica de los sentimientos.

"La lista de los sofismas o paralogismos *verdaderos,* es decir, de naturaleza intelectual se ha trasmitido de la antigüedad hasta nosotros sin cambios notables"(1). Agrega que fuera de ella los lógi-

(1) RIBOT, Op. cit., pág. 183.

cos modernos han enumerado un poco al azár y clasificado bajo el título de sofismas, causas morales, fuente abundante de errores y de razonamientos inaceptables para la lógica racional"(2). Nosotros agregaremos que Vaz Ferreira presenta estos últimos como una influencia perturbadora de lo psicológico sobre lo lógico, y a ella se debería una infinidad de errores que estudia en su *Lógica Viva.* Se trata de dos categorías de "sofismas". "En el primer caso, hay una alteración directa del razonamiento y sus causas son intelectuales. En el segundo caso, el error es producido indirectamente por influencias de origen afectivo"(3).

Recuerda este autor que Stuart Mill (4) dice que los orígenes del error son de dos clases, intelectuales y morales. Que estos últimos no entran en el plan de su obra; que entre éstos son muy importantes las "inclinaciones", cuyo efecto más común es influírnos en el sentido de nuestros deseos o temores; y que las causas morales de las opiniones, aunque son las más poderosas de todas en la mayor parte de los hombres, no son sino causas más lejanas que no obran directamente sino por intermedio de causas intelectuales y son predisponentes (5).

Critica que, a pesar de esta declaración eliminatoria, Stuart Mill, "bajo el título de sofismas *a priori* y de no observación, da ejemplos de razonamientos viciosos cuyo origen afectivo es evidente".

Agrega que Bain (6) es más preciso y correcto

(2) Id., Id.
(3) RIBOT, op. cit., pág. 184.
(4) STUART MILL, *Système de Logique,* cap. V.
(5) RIBOT, op. cit., pág. 184.
(6) BAIN, *Logique,* Introduction VI, Cap. III.

al criticar a Mill que, bajo el nombre de sofismas, estudia en realidad ciertas tendencias engañosas del espíritu, causas generatrices del error, porque "la obra del lógico es impedir o corregir los errores, no mostrar cómo nacen imperfecciones de la naturaleza humana: esto no pertenece ni al estudio de la deducción, ni al de la inducción. Es un punto discutible si el lógico tiene cualidad o no para tratar este asunto; pero si lo hace debe consagrarle un capítulo aparte, porque este estudio es *extra lógico*".

Perdónesenos la observación que no podemos menos de hacer a esta última afirmación que parece compartir Ribot. Si estos problemas son extralógicos, mal podrían tener cabida en un tratado de lógica, por más separados que estuviesen por el escaso tabique de un capítulo aparte.

El problema capital está en saber si el estudio de los errores de origen afectivo y aún los de origen intelectual es o no de naturaleza lógica. Si la lógica no debiera abordar el examen de cuáles son las fuentes de los errores, porque eso no es deducción ni inducción, es claro que su clasificación en intelectuales y morales, o en intelectuales y afectivos, o procedentes del espíritu o del corazón, debería plantearse y estudiarse, en la psicología. No obstante entendemos que toda lógica debe comprender algo más: el propósito de impedir o corregir toda clase de errores.

Continúa Ribot con la enumeración que hace Bain de ciertas tendencias que inducen a error: el atractivo de lo agradable, la aversión de lo desagradable, la simpatía y la antipatía, el interés personal, el miedo, la cólera, el amor, la amistad, el patriotismo, el espíritu de secta, la admiración, la vanidad individual o nacional, el atractivo de la novedad y

de lo maravilloso, la influencia del sentimiento estético sobre las doctrinas filosóficas y las teorías científicas (la fe ciega en un plan de la naturaleza, las órbitas de los planetas deben ser circulares porque el círculo es una figura perfecta, la necesidad de la unidad absoluta), etc. Y esta enumeración le merece el juicio de que, aunque confusa y mal ordenada, corresponde en gran parte a la materia prima de nuestra lógica de los sentimientos "y es justamente este grupo de hechos psíquicos con sus consecuencias que, con razón, se rehusa a clasificarlos entre los sofismas"(7).

Y Ribot que es, ante todo, un psicólogo, insiste en distinguir estas dos especies de sofismas por su origen. Tiene pues, a nuestro juicio, gran importancia el seguirle en este terreno, porque la psicología de las falacias como toda la psicología de la lógica, es asunto cuyo conocimiento es indispensable para llegar a razonar debidamente, evitando toda clase de errores posibles, y éste es con seguridad un fin que debe proponerse la lógica, de cualquier clase que sea ella.

Anota así: "que los sofismas verdaderos son vicios intelectuales. Pueden comprobarse materialmente y ser rectificados como errores de cálculo. Es fácil aún con una cultura media y un poco de reflexión descubrir un círculo vicioso, una enumeración imperfecta o una *fallacia accidentis*. Resultan de una debilidad del espíritu, de una falta de atención, de una ineptitud para inducir o deducir correctamente"(8).

Véase así cómo las causas psicológicas de estos

(7) RIBOT, op. cit., pág. 185.
(8) RIBOT, op. cit., pág 186.

errores nos servirán, no solamente para comprender la naturaleza psicológica del razonamiento racional, sino también para determinar "medios" seguros de evitar que el espíritu caiga en el error accidentalmente, o para impedir que, por esos factores acumulados, se vayan forjando los espíritus ilógicos o falsos. De la misma manera, y por análogas razones, si admitimos que puede haber una "lógica" de los sentimientos, con su manera especial de razonar, al lado de la vieja lógica intelectual, parecería sensato dar entrada en "la lógica" a las clases de errores que procedan de esa manera especial de razonar.

Ello sería una demostración del racionalismo radical de la mente humana por cuanto, a pesar de la completa separación, ya señalada, que existe, por sus fines y medios empleados, entre estas especies de lógicas, en el capítulo de los errores hay un punto de contacto, un juicio de valor común a ambas, el valor de la verdad, ante el cual se inclina el hombre, pese a la gravitación que en su espíritu puedan tener los innumerables elementos de la vida afectiva.

En otros términos, queremos expresar que no ha de aquilatarse con una piedra de toque enteramente diferente para cada una, el valor, o la propia calidad, del error en las dos especies anotadas. El error en la lógica racional se desvanecerá con la conquista de su contrario, la verdad, por la eliminación de las causas, de los vicios intelectuales, que han producido la perturbación. Y el error en la lógica de los sentimientos, según los ejemplos anteriores, no siendo de naturaleza especial, aparece como una perturbación del razonamiento intelectual provocada por una causa afectiva; es siempre lo opuesto a la verdad, es decir, lo opuesto al resultado que proporciona la ló-

gica intelectualista. La eliminación de los factores de orden sensible, dará también, como en la otra sofística, el provechoso resultado de alcanzar la "verdad", objetiva e impersonal. Si la teoría y práctica de la multiplicación enseña a un ignorante a no equivocarse en tal operación aritmética, del mismo modo la eliminación o el dejar de lado los factores afectivos que inducen al error, la simpatía o la antipatía, el miedo, la cólera, el amor, etc., darán el infalible resultado, en virtud de los principios del determinismo que son comunes a las dos lógicas, de alcanzar la verdad, o encontrar reglas de acción que nos lleven o nos aproximen a ese fin.

Pero entonces, lo curioso del caso es que, si entra en la lógica el estudio de las causas intelectuales que provocan los errores "verdaderos", precisamente con el fin de razonar bien, no puede ser dudoso que si existen otras causas en la psiquis humana capaces de producir el error, también a éstas se dé entrada en el seno de la lógica, con el mismo propósito de razonar debidamente.

Y así, tendríamos que aceptar la inesperada consecuencia de que a pesar de la radical oposición entre las dos lógicas, el elemento capital que nos lleva a razonar de un modo especial, el sentimiento, la creencia, la afectividad, los estados no intelectuales en una palabra, son también causas de error en los dominios de la lógica racional. Por su raíz misma, por su primordial elemento, la lógica de los sentimientos entraría dentro de la lógica racional, pues es la eliminación de ese elemento lo que permitirá en ciertos casos llegar a la verdad.

Pero entonces, ¿será forzosa la conclusión de

que toda la lógica afectiva constituirá una sofística, y dependerá por entero de la lógica racional?

Si es exacto, como hemos admitido antes, que el fin de la lógica racional es encontrar la verdad y los medios se adaptan y subyugan a ese fin, en tanto que la otra lógica persigue la satisfacción de un estado afectivo previamente sentado, parecería consecuencia ineludible que esta lógica así concebida fuese siempre un origen perdurable de errores en relación con el razonamiento racional, y que por lo mismo caeremos en el error en cuanto dominen en el espíritu nuestros estados afectivos, lo que ocurre normalmente todos los días en los variados terrenos en que ellos se agitan.

Estaríamos condenados eternamente al error a causa de nuestros más caros afectos. Pero es un hecho consolador y demostrado por la experiencia que no siempre la interposición de un valor afectivo produce una necesaria violación de la verdad respecto de nuestros fines. Es notorio que hay muchos estados afectivos y hasta pasiones que viven haciendo buenas migas con la verdad.

Este problema primordial en el estudio y alcance de las dos lógicas, es resuelto demasiado rígidamente por Ribot, en los siguientes párrafos dignos sin embargo de la mayor meditación: "Es cierto que, del punto de vista racional, la lógica de los sentimientos, que se podría denominar también *lógica de los prejuicios,* es una sofística perpetua: aún cuando tiene éxito, es por azar y sin título legítimo. El empleo constante de los conceptos y juicios de valor, creación subjetiva, variable según los individuos y las épocas, la coloca en el equívoco; pero la cuestión es de saber si esta lógica que tiene su utilidad, puesto

que dura, debe ser juzgada según las reglas inflexibles de su rival".

¿Debe resolverse así este arduo problema?

Ribot lo encara como psicólogo, adoptando una posición de equidistancia que llevaría a no juzgar nunca la lógica afectiva con las reglas inflexibles de la lógica racional.

Relacionado con lo anterior, el párrafo que redondea esta opinión es el siguiente: "En realidad, las dos lógicas ocupan cada una un terreno que le es propio. Ellas se desenvuelven en él según procedimientos diferentes que son determinados por sus fines. Tienen una y otra su psicología, sus condiciones de existencia, su razón de ser como expresión de dos tendencias opuestas de la naturaleza humana"[9].

Ahora bien, a nuestro juicio, al hacerse esta separación existe el olvido de un factor de orden psicológico también, que no por pertenecer a la esfera de los "valores", deja de tener una importancia capital en la vida del espíritu. Nos referimos a algo que ya hemos indicado en otro lugar y es que "la verdad" tiene para el hombre un "valor" especial, y de alta importancia para el manejo y dirección de nuestros actos. No significa esto que toda la lógica afectiva deba juzgarse según las reglas inflexibles de su rival. Pero la misma inflexibilidad de esas reglas, por su resultado objetivo en el mundo de las existencias, ha traído como consecuencia el constante crecimiento del empleo de la lógica racional, siempre con idéntico resultado práctico. Y tales éxitos han convencido cada vez más al hombre de su excelso "valor", y de la conveniencia, para llenar debidamente

(9) RIBOT, op. cit., págs. 186-187.

los fines de la vida individual y sobre todo los de la social, de aplicarla siempre que sea posible.

Esto significa que la importancia de tal "valor" nos debe inducir a no recurrir a sus procedimientos, solamente cuando ello sea realmente imposible por la naturaleza de las cosas, o simplemente porque no se ha encontrado el *modus operandi* de aplicarlos. Y esto quiere decir también que las conclusiones, variadas y hasta contradictorias, en ciertos casos, de la lógica afectiva, deben admitirse muchas veces, por no ser posible usar en su pureza o a tiempo el razonamiento intelectual.

Así pues, respetando la separación radical de las dos lógicas, si no llegamos a concluir que sean sofismas todos los juicios de valor de la lógica afectiva, en virtud de aquel "valor" superior que podría llegar a ser piedra de toque para juzgarlos, tendremos que considerarlos como necesidades de hecho, como necesidades de pensar y proceder así para vivir la vida individual o social que no admite las dilaciones o aplazamientos que supone el ejercicio de la lógica racional, que por su esencia no puede satisfacerse sino cuando la duda desaparece ante un resultado objetivo, imponible y satisfactorio para todo el mundo.

Dice el propio Ribot que "la lógica racional ha nacido de la necesidad de adaptarse por el conocimiento al medio exterior, a sus propiedades y a sus atributos. Esta necesidad al principio práctica (es decir, agregamos nosotros, procedente del reino de lo afectivo en la integridad de sus caracteres y consecuencias), se volvió con el tiempo especulativa y práctica según los casos. Las formas de la lógica de los sentimientos han nacido también de necesidades,

y hasta más imperiosamente, porque permanecen siempre prácticas, teleológicas, y este carácter es en ellas inalienable".

De tal análisis se desprende que existe un punto común a las dos lógicas, nada menos que su origen de carácter afectivo. Recordemos, en confirmación, lo que expone Ribot al hablar de la evolución de las dos lógicas.

Ahora bien, esta evolución, al fijar y separar netamente la esfera de acción de ambas lógicas, ha ido consolidando al mismo tiempo "el valor" creciente de lo racional sobre lo afectivo, como medio de tener éxito en la vida. Mezcladas de sensibilidad en un principio, las conclusiones de la lógica racional se han ido depurando, hasta constituir una forma pura de razonamiento que no admite arreglos, componendas, ni transacciones con los demás fines de naturaleza afectiva. Y es innegable asimismo, como hecho de observación constante, que su "valor" es grande por ser el único procedimiento capaz de hallar verdades que se imponen a todo el mundo, y cuyo desprecio por la creencia hipertrofiada e irracionalmente porfiada, acarrea daños sin cuento a la corta o a la larga, para esa misma felicidad que persigue la creencia.

Y es así que también la evolución demuestra que las creencias, los prejuicios, las fes, han ido cediendo y reduciendo el alcance de sus conclusiones, a medida que la ciencia ha ido edificando verdades en oposición con aquellos estados.

Si el prejuicio estético ha podido influir en ciertas épocas, para admitir que las órbitas de los planetas debían ser circulares, una vez que la ciencia determinó su verdadera forma, nadie sustenta ya

aquella creencia. La creencia, por el brazo de la Inquisición, pretendió imponer a Galileo, y con él a todos los hombres, la opinión de la inmovilidad de la Tierra en el espacio; pero, la obra de la ciencia, al probar la verdad del movimiento de nuestro planeta, destruyó por completo el pensamiento contrario que nadie es capaz de sustentar hoy en día.

Hubo un día en que la doctrina de Copérnico, sustentada en una época en la cual sólo algunos hombres, imbuídos de espíritu científico, podían admitirla como una verdad, fué condenada públicamente por las autoridades religiosas como errónea y herética por ser contraria a ciertos pasajes de las Escrituras.

Mas los tiempos cambian y con ellos las corrientes del pensamiento humano toman nuevas direcciones. Los pocos que por sus estudios especiales adherían a aquella doctrina, como ocurría con Galileo cuyos descubrimientos la confirmaban, son hoy todos los hombres. Nadie se considera actualmente contaminado de herejía, por creer que la Tierra gira alrededor del Sol, aun sin conocer las razones de orden científico que prueban el hecho. Lo científico en mucha gente toma el aspecto de creencias, que van desalojando, aunque muy lentamente, por el cúmulo de verdades en que se apoyan, a otras anteriores desprovistas de aquel sólido soporte.

Se dice que Galileo dijo alguna vez, para defender su ciencia, que ciertos pasajes de la Biblia habían sido mal interpretados y que, por lo demás, el objeto de las Escrituras era la salvación de los hombres, mas no la enseñanza de la astronomía.

El correr de los tiempos y el progreso de las ciencias, en el escaso espacio de tres siglos apenas,

han traído la más completa separación de estos dominios. Hoy en día, nadie ocurre a las líneas o entrelíneas de ningún libro sagrado, para estudiar astronomía, paleontología, física o química.

En una discusión interesantísima de la Societé Française de Philosophie (sesión del 19 de noviembre de 1908) rebatiendo opiniones de M. Boutroux, afirmó M. Darlu que el conflicto de la Ciencia y la Religión se ha presentado en la historia en el terreno del conocimiento y agregaba: "Hace trescientos años las ideas religiosas llenaban las discusiones de los sabios y el estudio de los niños: hoy, las ideas científicas ocupan casi todo el sitio. La Religión se ha refugiado en las sacristías; pero en nuestras salas de clase no oímos hablar de la mañana a la noche, sino de matemáticas, de física, de biología, de historia... Nuestro espíritu está totalmente lleno de conceptos científicos que no sabemos ya si bien pronto, quedará algún sitio libre para los conceptos religiosos. He ahí, según parece, el hecho histórico y real".

No podrá, en consecuencia, aseverarse que la evolución separada de las dos lógicas, se ha producido en términos de mantenerlas hasta el momento presente en toda la integridad, con sus fines, sus medios, sus procedimientos y sus resultados intactos. Esa evolución nos enseña que la lógica afectiva ha ido perdiendo terreno en cuanto a sus resultados, pues los ha visto mermados por la acción directa o indirecta, del "valor" creciente de los resultados de la otra lógica.

Del mismo modo, podemos afirmar, gracias al concienzudo estudio de Ribot sobre el razonamiento mixto o compuesto, que la lógica de los sentimien-

tos ha hecho y hace lo posible por razonar utilizando los procedimientos de la lógica racional, esforzándose por presentar sus aparentes demostraciones, en la forma más objetiva y despersonalizada posible para conquistar la aquiescencia del mayor número.

En resumen, consideramos que si existen afinidades originales entre dos formas de la lógica, y si tanto una como la otra propenden a *la conservación* y a la *expansión* del individuo([10]), ello demuestra que el hombre ha buscado, con una como con la otra lógica, su conveniencia, su utilidad. su felicidad, sus medios de vivir; pero eso mismo supone que "el valor" superior que ha concluído por conferir a una de ellas, y que ha servido para destruir y desterrar tantas creencias erróneas, podría inducirlo a juzgar a la lógica afectiva "según las reglas inflexibles de su rival". Esto ocurriría naturalmente, aunque ello parezca paradojal, si el juego de los valores se produjera necesaria e invariablemente dentro de los límites y procedimientos de la creencia y de los fenomenos afectivos.

Pero no es así, por la naturaleza radicalmente racional que aporta unidad al entendimiento humano.

Dice, no obstante, Ribot que "el empleo constante de los conceptos y juicios de valor, creación subjetiva, variable según los individuos y las épocas, coloca en el equívoco" a la lógica afectiva ([11]).

Me parece un tanto artificial el plantear la existencia de las dos lógicas, con sus profundas diferencias, dejando en la sombra el hecho radical de que es la mente humana la que emplea esas dos fórmu-

(10) RIBOT, op. cit., págs. 125 y 126.
(11) RIBOT, op. cit., pág. 186.

las en persecución de sus fines y de lo que cree su bien.

Y si esa mente es, como es, por esencia racional, su natural consecuencia será que habrá de llevar la racionalidad a todo lo que toque, o alcance de su pensamiento, dentro de lo posible, como lo prueba la propia evolución de la lógica afectiva. Y será de todo punto "racional", no pretender imponer, a todo trance, el patrón del procedimiento lógico intelectual, en tanto no sea posible hacerlo por motivos de muy diverso orden. Y es de todo punto de vista racional comprender que la lógica afectiva puede satisfacer, puesto que dura, allí donde la otra no alcanza.

El criterio del éxito que sirve de base a la existencia de la lógica afectiva, puesto que dura tiene una razón de ser, dice en substancia Ribot, es el mismo que ha servido para determinar el valor superior de la lógica racional. Consecuencia de este punto de partida, es que el espíritu humano, al reflexionar sobre este asunto, debe comprender que si la lógica afectiva no conduce necesariamente a la verdad, conduce a un estado, cercano tal vez, de satisfacción, de goce íntimo, porque con ella da solución a problemas que no puede resolver de otro modo.

Por eso es que no podemos compartir la afirmación que Ribot pone en boca de la lógica racional al juzgar a su contraria, consistente en que, desde ese punto de vista, "es una sofística perpetua".

El espíritu humano, en su unidad, al comprender las limitaciones de la lógica racional, al razonarla, debe dictar otro juicio sobre la rival de ésta.

La experiencia, el criterio del éxito, el hecho de que la lógica de los sentimientos perdura a pesar de

los éxitos de su rival, que es el que adopta Ribot, y no hay otro en el caso, debe llevarnos a un juicio menos categórico; y afirmar que, por su naturaleza irracional o extra-racional "puede" provocar el sofisma, pero que, no obstante, sus éxitos no han de atribuirse necesariamente "al azar" y negarle todo "título legítimo" dentro de ciertos límites y en ciertas circunstancias.

¿No debería decirse más bien que su título es, a veces "provisorio" y otras veces debe reconocérsele como "legitimado", puesto que no hay otro medio posible de resolver el problema?

En conclusión, quisiéramos ser claros en asunto tan difícil, entendemos que si el objeto de toda lógica debe ser el de enseñarnos a razonar bien, lo que significa evitar toda clase de error, no podríamos plantear un problema lógico limitándonos a consignar el hecho estático y un tanto teórico de que hay dos lógicas en la mente humana que tienen cada una sus fines y procedimientos separados, por lo cual una de ellas no puede juzgar a la otra para considerarla forzosamente errónea.

Lo cierto, el hecho, es que esas dos lógicas son "medios" que emplea el hombre, cuya mente es profundamente, instintivamente, racional. Esas lógicas son sistemas para obrar, son dinámicas a que acude el hombre para vivir lo mejor posible, para satisfacer sus tendencias, lo que no significa exclusión de las superiores, antes por el contrario, preferencias siempre en la esfera de los juicios de valor, a los que ha ordenado en una inmensa jerarquía formada lenta y sólidamente, en su evolución individual y social, en el tiempo y en el espacio.

Si se acepta este punto de partida, nos parece que debe aceptarse la consecuencia de que el hombre, al perseguir las reglas de su acción, en todo momento, no ha de hacer traición a su racionalismo radical, y no ha de pensar que los procederes de una de esas lógicas deban ser avasallados por los de su rival si eso no es posible racionalmente. Si ese racionalismo inmanente lo ha llevado a dar un gran "valor" al razonamiento intelectual, y a someter muchas veces sus deseos y sus creencias a las conclusiones de aquél, ese mismo racionalismo debe conducirlo a darse cuenta de los límites en que podrán obrar todos los "valores", empezando por el de la ciencia, que le sirven de guías y que considera buenos, por definición, para llegar a la satisfacción de sus propósitos.

El enorme "valor" que atribuye a "la verdad", fruto de acumulación de hechos favorables a su empleo, no puede impedir a un ser razonable comprender que en otras esferas de la acción existen "valores" de otro orden capaces de guiar sus actos y cuya jerarquía ha establecido, por lo cual se manejará útilmente con ellos en esas esferas.

Es, pues, por lo mismo que no existe "un valor" solamente, el de la lógica racional, que el hombre no debe manejarse con arreglo a él exclusivamente.

Y es, por eso, que la lógica de los valores no "es" siempre necesariamente una sofística, ni cabe aseverar que "del punto de vista racional" sus resultados son debidos exclusivamente al "azar", y carentes de toda "legitimidad" (12). Finalmente, que tampoco es enteramente exacto afirmar que los conceptos y juicios de valor son "creaciones subjetivas",

(12) RIBOT, op. cit., pág. 186.

"variables según los individuos y las épocas", y que, por ello "colocan en el equívoco" a la lógica afectiva.

Ciertamente, esos valores carecen de la objetividad conquistada por "la verdad", pero es innegable que, si muchos son de carácter individual, otros, en cambio, tienen cierta objetividad, por cuanto son comunes a muchos hombres en determinadas épocas; y que tenderán a una mayor generalidad cuanto mayor sea la dosis de racionalidad que encierran.

Claro está que este carácter no es enteramente comparable o equiparable a la objetividad e impersonalidad de la verdad; pero el hecho de no ser propiamente individual, y sí común a muchos hombres, le confiere aptitud para servir de medio de convivencia social. Carecerá siempre de la fuerza de imposición propia de la verdad, porque no es posible transformar su índole; pero servirá para obrar conjuntamente dentro de las comunidades de creencias, sosteniéndose y ayudándose mutuamente los creyentes por el convencimiento de sus fes, que el racionalismo ingénito en el hombre tenderá cada vez más a fundar "en razón", a medida que el progreso de las sociedades sea mayor, y más ilustrados sus dirigentes y todos sus adeptos.

Es verdad que las formas de la lógica de los sentimientos "permanecen siempre prácticas, teleológicas, y que este carácter es, para ellas, inalienable" (13).

Bien, aquí radica la diferencia capital de las dos lógicas; pero bueno es recordar también los puntos en que coinciden, dentro de la unidad del espíritu humano, pues no existe nada trágico en esa separa-

(13) RIBOT, op. cit., pág. 125.

ción, como se ha pretendido muchas veces: por un lado la lógica o "la Razón", por otro "la Vida".

Es propio de la vida llevar un aspecto práctico y teleológico, del que no puede salir en cuanto obra, relación de medios a fines humanos; y es propio de la investigación de la verdad la exclusión de toda teleología.

El abismo parece infranqueable porque ninguna de esas lógicas puede salir de esas condiciones en que obra necesariamente, porque es así su naturaleza. Pero si quiere abordarse el problema en toda su complejidad, es forzoso no dejar de lado ciertos hechos que tienden un puente.

Nos referimos a que el teleologismo y el practicismo ingénito de la lógica de los sentimientos, no la excluye de lo racional.

Este teleologismo no significa admitir una derogación de las leyes de causalidad, pues se encara el medio como la razón suficiente del fin. El medio es la causa del fin en el terreno de la acción; el principio del determinismo no hace excepción al penetrar en los dominios de lo teleológico humano, porque es tal la fuerza de convicción que trae el principio de causalidad universal, que no podemos imaginar que la contingencia, el libre arbitrio, el indeterminismo, la providencia, penetran en la voluntad humana para producir sus decisiones, porque semejante creencia tendría por resultado impedir toda explicación racional y la imposibilidad de manejarnos en la vida, por la incertidumbre de los resultados, por la imposibilidad racional de la responsabilidad humana ante los hombres y ante la conciencia.

Y será bueno insistir sobre este hecho de la unidad racional del espíritu humano, puntualizando

aquí algo sobre lo cual hemos incidido en otra parte de este estudio.

Y es que, si el teleologismo está penetrado de determinismo, que forma la esencia de la lógica racional, del mismo modo puede aseverarse, sin temor de ser desmentido, que el proceso del descubrimiento de la verdad, por cuanto es un procedimiento especial, realizado con acciones humanas que llevan un fin y medios bien determinados para su completa satisfacción, se produce dentro del teleologismo propio de toda actividad humana.

Pero ni el determinismo de las acciones ni el teleologismo de la actividad científica, son parte para que nadie confunda ni intente confundir, estas dos especies tan marcadas y opuestas de la actividad humana. La discrepancia entre las dos lógicas es completa, pero la unidad del espíritu humano, formada de un sentimiento de razón, le permite utilizar los resultados de una y otra, con arreglo a lo que considera sus necesidades o conveniencias.

LO BUENO Y LO MALO COMO ATRIBUTOS DE LOS VALORES

El dominio de los juicios de valor, ha dicho Ribot, está en la sociología, moral, religión, política, etc.

Es cosa bien sabida, y la propia clasificación de Ortega y Gasset ([1]), aunque partiendo de una concepción objetiva de los valores, coincide, en cuanto a las esferas en que los valores aparecen.

Pero queremos llamar la atención sobre un punto que pudiera dar motivo a confusiones, a causa de las deficiencias del lenguaje humano. Nos referimos al hecho corriente de que empleamos el calificativo de "bueno" o de "malo", lo mismo cuando se trata de ciertos valores, los "morales", que cuando calificamos a los demás valores, que nada tienen que ver con lo moral.

Es decir que los calificativos de bueno y malo, no son propios exclusivamente de lo que es moral o inmoral, sino de todos los valores. Si pasamos en revista la referida clasificación, observaremos que el hombre considera bueno, ser capaz, tener conocimientos, alcanzar la evidencia, lo mismo que ser sano, de

(1) *Revista de Occidente,* año I, IV, pág. 68.

espíritu selecto, como juzga bueno lo bello, lo elegante, lo armonioso, etc. Eso pasa con todos los valores positivos como con los negativos. Hay, pues, cosas buenas o malas, fuera de la virtud y el vicio. El placer y la felicidad son buenos, como malos son el dolor y la desgracia.

Con esto no decimos nada nuevo; es la vieja distinción del bien natural o sensible y del bien moral, que perdura en nuestro lenguaje. Y, en realidad, no hay peligro de incomprensión en calificar estos dos grupos de fines con la misma palabra, porque nadie duda de que sea buena la felicidad o el saber, aunque esa bondad sea de diferente naturaleza que la de la virtud o la justicia. (Spencer). Lo bueno y lo malo moral son una especie de lo bueno y de lo malo en general.

Para distinguir bien entre estas dos acepciones de "lo bueno" y de "lo malo" no nos serviría decir que el Bien y el Mal son especies del género "valor"(2), porque también son especies del género "valor" el estar sano o el estar enfermo, como todos los estados vitales que calificamos sin incurrir en error, de buenos y de malos al valorarlos.

Lo que parece ser cierto es que el calificativo de "bueno" o de "malo", conviene a todos los juicios de valor, aunque con ellos no hagamos una discriminación moral. Para Goblot el calificativo de bueno o malo es inherente al juicio de valor. Entra en su definición.

Dice así: "Se llaman *juicios de valor* los juicios tales como *Esto es bueno, Esto es malo,* y las negativas correspondientes. Por la forma no difieren de

(2) Op. cit., pág. 43.

los otros juicios; son aserciones afirmativas o negativas; son verdaderos o falsos; su verdad o su falsedad proceden de las reglas lógicas comunes. Pero ellos expresan la aprobación o la desaprobación, la alabanza o la reprobación. Ahora bien, la aprobación es otra cosa que el asentimiento; o más bien el asentimiento es una especie de la aprobación: es la aprobación puramente intelectual. Se hace comúnmente una especie de oposición entre *lo verdadero,* —es decir, por una parte lo que es racionalmente necesario y cuya negación implica contradicción, y por otra, lo que es empíricamente dado,— y el *bien,* lo que se ama, desea, busca, lo que debería ser, lo que uno se esfuerza o debe esforzarse en realizar" (3).

En una de sus últimas obras, emplea el mismo criterio: "Entre los juicios de valor, podemos distinguir juicios *positivos (Esto es bueno, Esto es malo) y* juicios *comparativos (Esto es mejor o peor que aquello)*" (4).

Más adelante, en el Ejercicio 1º, no puede ser más categórico. Al analizar el juicio: "una milla inglesa vale 1.609 metros", afirma que, a pesar de emplearse en él el verbo *valer,* no se trata, sin embargo, de un juicio de valor. Dice: "Es bastante claro... que enuncia una concordancia entre medidas de longitud. Las millas y los metros no son ni buenos ni malos; no son, propiamente, valores; son sólo longitudes" (5). Lo mismo afirma el juicio: "una guinea vale 21 chelines"; se trata de un juicio de sinonimia; contiene dos nombres de una misma suma de dinero, de un mismo valor.

---

(3) GOBLOT, *Traité de Logique,* pág. 368.
(4) GOBLOT, *La logique des jugements de valeur,* pág. 4.
(5) GOBLOT, op. cit., pág. 111.

En cambio, cuando decimos que "la libra esterlina vale hoy (15 de diciembre de 1925) 130 francos", formulamos un juicio de valor, "al mismo título que el que enuncia el precio del pan, de la carne, de la manteca, de otra mercancía cualquiera"(6).

En forma que no es el verbo "valer" el elemento que puede servir siempre para hallar esta clase de juicios. Cuando expresa una igualdad entre dos medidas de valor, no consagra, sin embargo, un valor; se trata de una simple traducción de una medida por otra, no se advierte que pueda juzgarse ese hecho como bueno o malo. En cambio, el último ejemplo que hemos reproducido, es "una información, una noticia, un hecho social: *el curso del cambio;* es una *pérdida de valor,* una mayor *depreciación* del franco, una agravación de nuestro *desastre,* un paso más hacia la *ruina.*" Todas estas significaciones son "malas". Una igualdad no es mala ni buena. Parecería asimismo que un hecho matemático sin carácter social, no es un valor. Tal sería: los tres ángulos de un triángulo valen dos ángulos rectos. Se trataría de juicios de existencia.

En consecuencia, no hay propiamente valores cuando se habla del "valor de las palabras", es decir de su sentido, o del "valor numérico" de una expresión algebraica, o del "valor objetivo" del conocimiento. "El problema del valor del conocimiento no consiste en saber si el conocimiento es bueno o malo, sino en distinguir lo que es conocido de lo que no lo es. Las palabras *evaluar, estimar, apreciar,* y los sustantivos correspondientes, significan muy a menu-

(6) Id., Id.

do juzgar del grandor de las cosas, aun cuando este grandor no es un valor..."(7).

Insiste este autor, con ayuda de otros ejemplos, en que los juicios de valor, en resumen, son "los que aprueban o desaprueban"(8).

Estas precisiones del distinguido lógico satisfacen por completo en cuanto a la definición de estos juicios. No es suficiente como hace Ortega y Gasset, distinguir en el universo dos mundos: el del ser y el del valer, dos ordenaciones distintas pero compenetradas y aseverar que "no nos contentamos con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos; en suma, las valoramos. Y si en cuanto objetos no aparecen ordenadas en series tempo-espaciales de causas y efectos, en cuanto valores aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía constituída por una perspectiva de rangos valorativos".

Esta insuficiencia pende del hecho vulgar de que valorar, estimar, apreciar, no significa, forzosamente considerar las cosas como buenas o malas, porque pueden significar relaciones de valores que nada dicen a veces respecto de que el hombre las considere aprobables o reprobables. Está en mejor terreno Ortega y Gasset cuando pasando a lo concreto dice que hay en el vocabulario vulgar palabras cuyo significado alude especial y exclusivamente al mundo de los valores: bueno y malo, mejor y peor, valioso e inválido, precioso y baladí, estimable y preferible, etc. Con ser tan rica esta lengua valorativa, apenas

(7) GOBLOT, op. cit., pág. 112.
(8) Op. cit., pág. 113.

si forma un rincón imperceptible de las significaciones estimativas"(9).

Nótese que todas esas palabras son calificativas, atributos de juicios de valor, y que todas expresan, en fin de cuentas, una aprobación o reprobación respecto de lo calificado por ellas. Pero no debe olvidarse que en el idioma existen otras palabras como igualdad, desigualdad, equivalencia, que pueden expresar comparaciones, relaciones entre valores, pero que no aluden a juicios de valor porque no encierran afirmación o negación de que sean buenas o malas las cosas comparadas.

Otros párrafos de Goblot señalan bien ciertas distinciones que hay que hacer en esta difícil materia y que servirán luego para orientarse en la vida.

Estamos en una encrucijada en la cual se trata de desvanecer la oposición entre la lógica y la vida, dando una mayor extensión a la primera, en modo tal que abarque también los problemas de la acción, en su íntima relación con los del conocimiento. "La demostración de los juicios de valor no parece proceder de la sola lógica, a menos que no haya, al lado de la lógica de lo verdadero y de lo falso, una lógica del bien y del mal"(10).

Este autor se vale de una distinción en "la razón" para demostrar que son dos aspectos de esta facultad los que sirven para resolver problemas que aparecen como tan opuestos. Es que el hombre no dispone de otro medio para llegar a soluciones satisfactorias en todos los órdenes de la vida.

Las dos lógicas proceden de "la distinción entre

(9) ORTEGA y GASSET, lugar citado, págs. 44 y 45.
(10) GOBLOT, *Traité de Logique*, pág. 368.

la razón *especulativa* y la razón *práctica,* tomando, sin embargo, este último término en el sentido más amplio, pues por juicios de valor no entendemos solamente las reglas de la conducta moral, ni por *bien* el solo bien moral o la virtud. La razón práctica sería en un sentido muy general, la razón en tanto que proporciona principios a la acción"(11). Las diferencias entre estos modos del movimiento mental son bien marcadas, sin embargo.

La razón especulativa puede demostrar que una cosa es verdadera, pero no que sea buena. Es que este carácter no procede de la sola experiencia que nos da el hecho, pero que no lo juzga. "La razón especulativa es insensible, imparcial, indiferente al bien y al mal. No hay para ella ni bien ni mal; ella es la "fría razón". Es lo que ya se ha mencionado en otra parte al indicar la absoluta necesidad de aislar la inteligencia para conseguir la ciencia: "...es solamente en la medida en que el hombre, sin ser una pura inteligencia, consigue comportarse *como si* su pensamiento no estuviese sujeto a los *entraînements* del sentimiento, ni fuese capaz de decisiones arbitrarias, que puede haber una ciencia y una verdad. Pero así aislada la inteligencia no puede tener otro fin que su propio fin: lo verdadero. El bien y el mal no existen para un ser al cual nada conmueve, y nada es bueno sino lo verdadero para un espíritu que no siente sino para conocer"(12).

Tenemos aquí bien determinados los medios, los procedimientos que debe emplear el hombre para conseguir la verdad. Se trata de relaciones necesarias

(11) Id., Id.
(12) Op. cit., pág. 369.

y maneras de hacer, según queda dicho en otro capítulo, sin las cuales es imposible el fin de obtener lo verdadero. Es la característica que hemos señalado en los problemas de ser o de existencia.

¿Cómo se han de tratar los juicios de valor, continúa Goblot? "Es preciso volver a colocar la inteligencia en su medio, restituirle su función verdadera que es de dirigir, «como el piloto su navío», la actividad reflexiva de un ser que tiene un corazón, sentidos, instintos, una voluntad. Hay una *sabiduría* (sagesse) que es algo más, y tal vez algo menos, en todo caso alguna cosa diferente, de la *ciencia,* y sin embargo consiste también en usar de la razón. Los juicios de valor pueden ser, deben ser, son, efectivamente, deliberados, discutidos, criticados, probados, o refutados. Nos veríamos así conducidos a concebir una segunda lógica, complemento de la primera, limitada ésta a las condiciones de la legitimidad de las operaciones de la inteligencia que no busca sino lo verdadero, mientras que la otra establecería los derechos y proporcionaría las reglas del pensamiento que busca el bien y aprecia los fines de la actividad humana" (13).

Estas consideraciones fueron utilizadas antes por nosotros para diferenciar los problemas relativos a la persecución de fines científicos y fines interesados, a que reducía los expresados por otros con la oposición entre juicios de existencia y juicios de valor.

Llamo la atención de que los párrafos transcriptos conducen a la comprobación de que existe o puede existir una lógica especial de los juicios de valor, y que ello tiene un punto capital común con la lógi-

(13) Id., Id.

ca de los juicios de existencia, y es que la "razón" opera en ambos, si bien partiendo de datos diferentes, persiguiendo fines diferentes.

Esto ya significa que si bien al tratar los valores no se hace propiamente *ciencia,* el proceso mental de su determinación, como el relativo a su defensa y ataque, a la discusión sobre su bondad o maldad, su conveniencia o inconveniencia, de su justicia o injusticia, es y tiene que ser, una aplicación de la razón humana, que es por otra parte la misma tendencia puesta en juego para llegar a las convicciones que comportan los juicios de existencia, a los resultados objetivos de la ciencia.

Y cuando penetremos en la esfera de la razón que valora, de la llamada razón práctica, veremos que, en sustancia, los procedimientos son muy parecidos y que, siempre, para conseguir resultados satisfactorios o morales, el razonamiento ha de tratar de ser impersonal en lo posible, para acercarse a la objetividad de los juicios de existencia.

Sin entrar, por el momento, en este especial punto de vista, sobre el cual tendremos que volver, insistiré en las conclusiones a que nos llevaron el análisis y la comparación de la voluntad de hacer "ciencia" y la de satisfacer un propósito de orden sensible, tan corriente en los ámbitos de la acción humana.

Según las opiniones, ahora citadas, de Goblot, para tratar los juicios de valor es preciso volver a colocar la inteligencia en su medio, restituirle la actividad reflexiva de un ser que tiene corazón, sentidos, instintos y una voluntad.

Pero, ¿por qué es que hay que proceder de tal manera? A nuestro entender, es, sencillamente, por-

que el análisis psicológico del acto de voluntad, que conduce a un "juicio" de valor, nos revela que hemos debido partir de un propósito de satisfacer un bien personal, del orden sensible, por oposición al propósito de "hacer" ciencia, y que son estos puntos de partida los que condicionan las modalidades de la acción, y el juicio que es su consecuencia.

Es la circunstancia de proceder a la satisfacción de un fin sensible, de un bien personal, lo que trae como consecuencia ineludible una subjetivación forzosa, una toma de la acción tal como es, en su integridad, con todos sus caracteres concretos, sin eliminación de ninguno de los que constituyen, precisamente, su realidad psicológica.

No puede sorprender, en lo más mínimo, esta conducta, desde que, como se ha demostrado antes, se trata de actos de muy diversa naturaleza por la especialidad de sus fines que condicionan actos de especie determinada, y llevan a resultados de muy diversa índole, expresados luego con juicios tan diversos como los juicios de valor y los de existencia.

Pero, entonces, tal oposición ¿puede aparecer como contradictoria con la afirmación que acabamos de hacer, de que en unos casos como en los otros, obra la razón, con su nota característica de impersonalidad y fuerza de "objetivación"?

No hay tal contradicción; la habría si pretendiéramos que existe una obra de "ciencia" al fundar todo juicio de valor. Ninguna ciencia conduce a la afirmación de los valores, porque se impondrían objetivamente a todo el mundo, y es un hecho indiscutido que mantienen un carácter personal, individual, interesado, a pesar de que su generalidad puede extenderse a muchas conciencias, y, según la frase ne-

cordada de Durkheim, el hecho de que una creencia, una finalidad, un valor dado es compartido con muchos, no le agrega carácter de objetividad, que es precisamente lo que hace el valor de la ciencia.

Pero también dijimos que juzgando de esos valores, criticándolos, comparándolos, pretendiendo hacerlos "valer" para obtener más extensos asentimientos a nuestra propia creencia, es forzoso que procedamos en tal oportunidad en la forma más impersonal posible al apreciar las consecuencias favorables o desfavorables que atribuimos a todas las opiniones.

No es que, en una tarea a lo Sísifo, queramos desubjetivar la creencia, porque ello sí llegaría a lo contradictorio. La creencia, el valor personal por excelencia, permanece impulsada y valorada por lo humano y sensible que hay en nosotros, pero sus consecuencias morales, sociales o políticas y la apreciación que de estas consecuencias debemos hacer, al defenderla o atacar su contraria, debe ser lo más "racional" que sea posible, si queremos obtener la aprobación de muchos otros en su favor, porque despojando esas apreciaciones de los elementos personales propios, es que encontraremos un terreno común, con otros espíritus, si ellos proceden también en análoga forma.

Pero nótese que tal trabajo racional tenderá simplemente, eliminando lo personal individual, a encontrar lo que sea personal a muchos, por lo mismo que, por definición, no podemos salir de lo concreto, de lo psicológico en toda su riqueza de matices personales.

Ese trabajo hallará, pues, lo que muchas personas sienten, creen o quieren del mismo modo. No se obtendrá por de contado, una objetividad real, como ocurre con la búsqueda de la verdad, pero la elimi-

nación de lo demasiado personal, traerá algo que por ser común a muchos, se presentará como valor más "humano", más despojado de particularidades. Existirá una comprensión de un valor, de un ideal, lo que significa coincidencia de apreciación y a la vez coincidencia en la que son muchos los que participan. El valor, el ideal así trabajado, constituirá así un hecho social que se acerca mucho a los conceptos abstracto-generales de que nos servimos para llegar a las comprobaciones objetivas del mundo existencial.

Y podría concluirse que si no hay ni puede haber, por su naturaleza, "ciencia" de los valores, de los fines, de los ideales, tales procedimientos, tal empleo de la razón, podría calificarse de racionalismo científico.

Es decir, que si esos mismos ideales no puede establecerlos o imponerlos ninguna ciencia, avalorándolos por sus consecuencias, y apreciando éstas con la mayor independencia de criterio que sea posible, podremos acercarnos a soluciones que si no serán enteramente objetivas con el pleno valor de lo científico, nos irán aproximando cada vez más, a convicciones generales fundadas en razón.

Cuanto dejamos dicho en este capítulo corrobora y comprueba ciertas soluciones que esbozamos en otra parte, y aclara la conducta que debe adoptar la opinión doctrinal en los extensos ámbitos de lo moral, de lo político, de lo jurídico, de lo sociológico, al distinguir, desde luego, los elementos primordiales de una lógica de la razón práctica, que iremos desarrollando en páginas sucesivas.

ESTE DECIMOSEGUNDO VOLUMEN DE LA COLECCION DE CLASICOS URUGUAYOS FUE IMPRESO PARA LA BIBLIOTECA ARTIGAS DEL MINISTERIO DE INSTRUCCION PUBLICA POR "IMPRESORA URUGUAYA" S. A. SE TERMINO DE IMPRIMIR EN MONTEVIDEO, EL DIA 30 DE MARZO DE 1954.